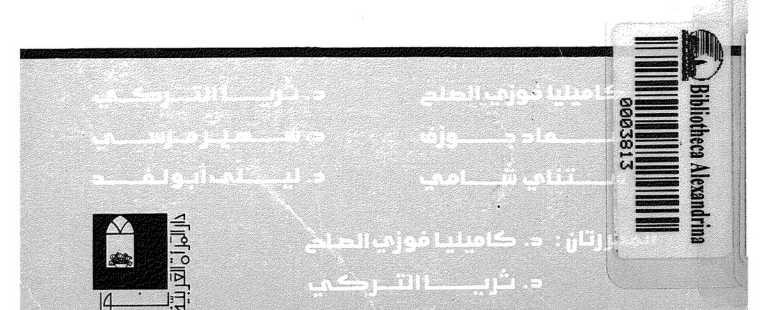


مركز دراسات الوحدة العربية

في وطني أبحث

المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية



في وطني أبحث

المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية





في وطني أبحث

المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية

د. كاميليا فوزي الصلح — د. ثريا التركي

د. سعاد جوزف — د. سهير مرسي

د. ستناي شامي — د. ليلى أبو لغد

المحررتان: د. كاميليا فوزي الصلح

د. ثريا التركي

الترجمة: إشراف أ. أسعد حليم

هذا الكتاب ترجمة عربية للأصل المنشور بالانكليزية، بعنوان:
Arab Women in the Field: Studying Your Own Society
(Cairo: American University in Cairo Press, 1989)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
٤٧٨١٣٠٣ (٢١٢ ـ ١)

• الطبعة المصرية •

© نور/دار المرأة العربية للنشر

٩ شارع مديرية التحرير ، جاردن سيتي – القاهرة
هاتف وفاكسيميلي ٣٥٥٣٨٢٥

القاهرة – ٤ يولية ١٩٩٣

الإهداء

إلى ذكرى علي مختار

إعترافاً بما قام به لتوفير فهم أفضل للمجتمع العربي ،
وما ساهم به في قضية المرأة العربية .

المحتويات

حـول ترجمـة بعض المفـاهيم

هذا الكتاب موضوع في الأصل باللغة الانكليزية. ولقد حـاولنا المحـافظة عـلى الاتساق في ترجمة المصطلحات والمفاهيم، ولكننا اضطررنا أحياناً إلى التصرّف في ترجمة بعض هذه المفاهيم مثـل Indigeneous/ Non-indigeneous، ووجدنـا أن أقرب معنى في اللغة العربية هو أصيـل/ دخيل. وكـذلك مصـطلحي Insider/ outsider، فكلمة Insider/ أصيل تستعمل عنـدما يكـون الباحث من المجتمـع موضـوع البحث، ومن الشريحة الاجتماعية نفسها التي قامت عليها الـدراسة. ولكن عنـدما يكـون من شريحة مختلفة، كأن يكـون من المدينـة ويدرس مجتمـع القريـة، فتستعمل كلمـة Outsider/ دخيل أو غريب.

ومن الصعوبات التي واجهتنا أيضاً تـرجمة مفهـوم «Gender» ومصطلح «Gen-der Role»، فلم نجـد لها تعـريفاً دقيقـاً في اللغة العـربية. والمعنى القـاموسي لكلمـة «Gender» هو [الجنس من حيث الذكورة والأنوثـة]، وقد احتفـظنا بهـذا المعنى لعدم اهتـدائنا إلى مـرادف آخـر. ولكن مصـطلح «Gender» ينـوه بـأن صفـات الأنــوثـة والذكورة، على الرغم من استنادها إلى صفات بيولوجية مشتركة، إلا أنها في مجمـوعها مكتسبة من المجتمع، وبالتالي فهي متفاوتة من مجتمع إلى آخر. ومن المفيـد أن نتأمـل أهمية هذا الإسقـاط في المؤشرات الموجـودة في المجتمع العـربي والمحدّدة لـدور كل من الأنثى والذكر، وعلاقة كل منهما بالآخر.

هذا وقد استعملنا مصطلح الأنثوية تحديداً لـ «Femalegender»، ولم نستعمـل الأنوثة، واستخدمنا الأنثوي لـ «Femalegenderrole» تفاديـاً لارتباط الأنـوثة بمفهـوم ثقافي حضاري محدد في اللغة العربية.

المحررتان

المساهِمات في هذا الكتاب

ليلى أبو لغد:

فلسطينية أمريكية، حصلت على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة هارفارد وقامت بالتدريس في كلية وليامز Williams College سنوات طويلة. وتُدرِّس حالياً في معهد الدراسات العليا في جامعة برنستون بنيوجرسي. وهي مؤلفة كتاب بعنوان **مشاعر محجبة: الشرف والشعر في مجتمع بدوي**. كما كتبت مقالات عديدة عن البدو من قبيلة أولاد علي، المقيمة في مصر، وعن الأنثروبولوجيا في الشرق الأوسط. وهي الآن تعد كتاباً يبحث تأثير النظريات النسائية على الإثنوغرافيا: [تاريخ الأجناس البشرية].

ثريا التركي:

من المملكة العربية السعودية، حصلت على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة كاليفورنيا، بركلي. وهي حالياً أستاذة الأنثروبولوجيا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. ومن الكتب التي نشرتها المرأة في المملكة العربية السعودية: **الأيديولوجيا والسلوك بين فئات النخبة**. وتتركز بحوثها على الايديولوجيا والتغير الاجتماعي وتطور المجتمعات المحلية. وشاركت في بحث عن «مشاركة المرأة السعودية في اقتصاد ما بعد النفط».

كاميليا فوزي الصلح:

من أب مصري وأم إيرلندية. حصلت على الماجستير في الاقتصاد/ الاجتماع

من جامعة كولون بألمانيا الغربية، وحصلت على الدكتوراه في علم الاجتماع من كلية بدفورد جامعة لندن. وهي عالمة اجتماع، تعمل حالياً في استكمال كتاب عن الفلاحين المصريين المهاجرين إلى العراق، كما شاركت في بحث أحوال الجماعات العربية المهاجرة إلى بريطانيا.

سعاد جوزف:

الأستاذ المشارك في مادة الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، دافيز. ولدت في لبنان وتعلمت في الولايات المتحدة وحصلت على الدكتوراه من جامعة كولومبيا.

وكان عملها الأوليّ عن إضفاء الطابع السياسي على الطوائف الدينية في لبنان، وتركز بحثها في الآونة الأخيرة على الارتباط بين المرأة والأسرة والمجتمع المحلي والدولة في الشرق الأوسط.

سهير مرسي:

مصرية حصلت على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الطبية من جامعة ولاية ميشتغان، وهي تقوم بتدريس الأنثروبولوجيا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وكانت بحوثها وكتاباتها المنشورة في مجال الاقتصاد السياسي، والصحة والفلاحين، والتحولات الزراعية، والتخلّف في العالم الثالث، والتمييز بين الجنسين في مختلف الثقافات.

ستناي شامي:

أردنية حصلت على ليسانس الأنثروبولوجيا من الجامعة الأمريكية في بيروت، وعلى الماجستير والدكتوراه من جامعة كاليفورنيا، بركلي. وتعمل حالياً أستاذاً مساعداً ورئيساً لقسم الأنثروبولوجيا في معهد الآثار والأنثروبولوجيا في جامعة اليرموك بأربد، في الأردن. وموضوعات اهتمامها، هي: الطائفية السياسية، والأنثروبولوجيا الحضرية، ودراسة الهجرة. وهي الآن تعد نتائج بحثها حول إحدى المناطق السكنية العشوائية في عمان، الأردن.

مُقَدِّمَة

كاميليا فوزي الصلح وثريا التركي



يركّز هذا الكتاب في وطني أبحث/ المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية، على مسألة منهجية أساسية في علم الاجتماع، تتعلق ببناء وانتاج المعرفة، ويدور حولها نقاش حار، هي: **مدى تأثر البحث الميداني بخاصيات الباحث، تبعاً لحقيقة أن الباحث الاجتماعي هو نفسه كائن ثقافي، لخلفياته أثر كبير في ما يتجمّع له من معلومات وبيانات.**

وفي محاولة تناول هذه المسألة، يأخذ الكتاب في الاعتبار ظاهرتين مهمتين بوجه خاص: **الأولى**، كون الباحث أنثى، والثانية، كونها من أهل المجتمع العربي، الذي يجري فيه البحث؛ وهو مجتمع يتميز، بين أمور أخرى، بنوع من الفصل الواسع بين الجنسين.

وقد أصبحت المهمة متيسرة الآن نتيجة توفّر قدر لا بأسَ به من البحوث والدراسات المتصلة بموضوعنا اتصالاً وثيقاً. وعلى الرغم من أن مساهمات المرأة العربية في مجال العلوم الاجتماعية لم تبدأ بشكل جدي إلاّ في الستينيات، إلاّ أن عددهن يتزايد تزايداً محسوساً منذئذ. يشهد على ذلك انخراط عدد متعاظم من النساء العربيات في أقسام العلوم الاجتماعية في مختلف الجامعات العربية[1]. وأهم من ذلك، واكب انخراطَ عدد متزايد من النساء العربيات في دراسة نساء أخريات في مجتمعهن، النهوض الثقافي والسياسي الذي شهده الوطن العربي في أعقاب الحرب العالمية الثانية[2]، فقد كانت تلك مرحلة احتدم فيها النضال من أجل الاستقلال الوطني،

(١) B.G. Massialas and S.A. Jarrar, *Education in the Arab World* (New York: Praeger, 1983).

(٢) Cynthia Nelson, «Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning =

والمطالبة المتعاظمة بإنهاء الاستعمار، وبذل محاولات جادة من أجل التنمية. وتميّزت هذه الحقبة أيضاً بالنمو السريع لحركة المساواة بين الجنسين في الغرب، وما واكبها من اهتمام بأحوال النساء في المجتمعات العربية. وانعكس هذا الاهتمام في العدد المتزايد من البحوث التي تجريها نساء عن نساء، والتي بدأت في الظهور أثناء الستينيات والسبعينيات. وعلى الرغم من أن غالبية هذه البحوث قامت بها نساء من الغرب(٣)، إلّا أن عدداً من النساء العربيات كنّ قد بدأن في عمل بحوث عن المجتمع العربي والمرأة العربية فيه(٤).

غير أن مرحلة جديدة أكثر جدية من البحث والاستقصاء أعقبت الهزيمة التي لحقت بالبلدان العربية في حرب عام ١٩٦٧، وهي الهزيمة التي أطلقوا عليها اسم «النكسة». فبالنسبة إلى عدد كبير من المثقفين العرب، رجالاً ونساء على السواء، كانت النكسة حافزاً لجهود طويلة ومضنية من الاستقصاء والبحث في أوضاع مجتمعاتهم ومؤسساتهم وقيمهم، كما كانت بداية لتساؤل أعمق في حقيقة علاقتهم بالغرب، ورفض أكثر صرامة للإمبريالية، ولما وصف بمظاهرها الثقافية الحضارية(٥).

وإذ أعاد بعض الباحثين العرب تأكيد أهمية دور المعرفة العلمية في اعادة انتاج البنى الاجتماعية التي تتميز بالفوارق الكبيرة وعدم المساواة، فإنهم شرعوا في التساؤل حول صلاحية النظريات والنماذج التي ظهرت وتطورت في المجتمعات الغربية، التي كانت قد أدمجت في صلب العلوم الاجتماعية(٦). وفي غمرة هذا المناخ الثقافي السياسي الاجتماعي، اندمجت النساء العربيات، بشكل أكبر، في عملية انتاج المعارف المتعلقة بمجتمعاتهن، وبالنساء في هذه المجتمعات(٧).

= Research on Women in Middle Eastern Studies,» (Unpublished Manuscript, American University in Cairo, Anthropology - Sociology - Psychology Department, 1986), p. 8.

(٣) Louise E. Sweet, *Tell Toqaan: A Syrian Village* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1960), and Elizabeth W. Fernea, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of Iraqi Village* (Garden City, N.Y.: Doubleday Press, ©1965).

(٤) S. Mohsen, «Legal Status of Women among Awlad Ali,» *Anthropological Quarterly,* vol. 40, no. 3 (1967), pp. 153-166; L. El-Hamamsy, «Belief Systems and Family Planning in Peasant Societies,» in: Harrison S. Brown and Edward Hutchings, eds., *Are Our Descendants Doomed? Technological Change and Population Growth* (New York: Viking Press, 1972), and N. Abu Zahra, *Sidi Ameur: A Tunisian Village* (London: Ithaca Press, 1982).

(٥) Ali E. Dessouki, «Arab Intellectuals and Al-Nakba: The Search for Fundamentalism,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* (Cairo: American University in Cairo Press, 1977).

(٦) أحمد خليفة [وآخرون]، إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (القاهرة: دار التنوير، ١٩٨٤).

(٧) A. Farrag, «Social Control among the Mzabite of Beni-Isguen,» *Middle Eastern Studies,* vol. 7, no. 3 (1971), pp. 317-327; A. Rassam: «French Colonialism as Reflected in the Male-Female Interaction in Morocco,» *Transactions of the New York Academy of Sciences,* =

ويسجل هذا الكتاب في وطني أبحث، لأول مرة، الخبرات الميدانية لعدد من الباحثات من أصل عربي، ويقدّم أمثلة من محاولاتهن تناول قضايا معرفية، لها علاقة بدراستهن مجتمعاتهن. وتشمل مهمتنا البحث في دور الجنس والهوية المحلية في تكوين البناء المعرفي تجاه الآخرين، في المجتمع العربي. وبعبارات أكثر تحديداً، فإننا سنتأمل تجارب الباحثات العربيات من أجل تقدير نطاق المتغيرات التي يمكن أن تتفاعل مع الأنثوية (Female gender) والانتماء المحلّي، فتؤثّر في عملية الوصول إلى المعرفة وبنائها.

١ - دراسة الباحث لمجتمعه

ليس جديداً أن يقوم الباحثون بدراسة مجتمعاتهم باستخدام الأساليب الميدانية، بمعنى أن يقوم الباحث نفسه بجمع البيانات والمعلومات مع التركيز على استخدام تقنيات الملاحظة بالمشاركة (Participant observation). فقد استقرت تقاليد بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية لبحث ودراسة قطاعات من السكان في داخل مجتمعاتهم المركبة ذاتها. وحتى الأنثروبولوجيون الذين قاموا بدراسات لـ «الآخرين»، حاولوا دراسة الأقليات الأمريكية منذ تاريخ مبكر يعود إلى عشرينيات هذا القرن[٨]. وليس هدفنا هنا أن نقدم وصفاً تفصيلياً لهذا النوع من البحوث الميدانية، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن اهتمام الباحثين بدراسة مجتمعاتهم تعاظم في الستينيات[٩]، ثم تزايد

---

vol. 36, no. 2 (1974), pp. 192-199, and «Women and Domestic Power in Morocco,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, no. 2 (1980), pp. 171-179; S. Mohsen: «The Egyptian Woman Between Modernity and Tradition,» in: Carolyn Mathiasson, ed., *Many Sisters: Women in Cross Cultural Perspective* (New York: Free Press, ©1974), and «New Images, Old Reflections: Working Middle-Class Women in Egypt,» in: Elizabeth W. Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin: University of Texas Press, 1985); Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1975); A. Baffoun, «Femmes et développement dans le Maghreb Arabe: Socio-analyse des origines de l'inégalité,» papier presenté à: Seminar on Decolonizing Research, Sponsored by Centre de recherche pour le développement international, Dakar, Senegal, 1977; S. El-Messiri, «Self-Images of Traditional Urban Women in Cairo,» in: Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), and F. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984).

(٨) Robert S. Lynd and Helen M. Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1929), and William L. Warner [et al.], *Democracy in Jonesville: A Study in Equality and Inequality* (New York: Harper, 1949).

(٩) Herbert J. Gans, *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian - Americans* (New York: Free Press, 1962), Elliot Liebow, *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men* (Boston, Mass.: Little, Brown, 1967), and R. Lincolin Keiser, *The Vice Lords: Warriors of the Streets* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969).

الإقبـال على هـذه الدراسـات بعـد ذلـك، سـواء في العـالم الثـالث[10] أو في أمـريكـا الشمالية[11].

ويرجع هذا إلى أسباب عديدة ومركّبة، من بينها ما هو على عـلاقة بـالأزمة التي تعانيها العلوم الاجتماعية في الغـرب، حيث بدأت تتكـاثر التسـاؤلات حول صـلاحية النظريات والمنهجيات التي ظلّ يؤخـذ بها حتى ذلـك الوقت. وهـذا الاتجاه الـذي يعبّر عن اهتمام متزايد بقضايا الأصالة والارتباط بالواقع يدعو إلى اعادة النظر في المنطلقـات الأساسية التي قامت عليها مـوضوعيـة العلوم الاجتماعيـة. كذلـك، تعاظم الانشغـال بالأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصـادية في المجتمعـات الغربيـة ومشكلاتهـا، مثل التمييـز العـرقي والـطبقي بـين المـواطنـين، وقضـايـا البيئـة والتضخم والجـريمـة، والاضطرابات الحضرية، الأمر الـذي دفع إلى النـظر إلى الأنثروبـولوجيـا (علم دراسة الإنسـان) كفرع معـرفي يعنى بدراسـة الحالـة الانسانيـة للبشر كافـة، ولا يقتصر عـلى دراسة قطاع من المجتمع دون غيره. وقد أدى انشغال الأنثروبولـوجيين بهـذه القضايـا إلى إعادتهم إلى مجتمعاتهم داخل أوطانهم، حيث شرعوا في تطبيق المنهجيـات والمفاهيم التي كانوا قد أخذوا بها عند دراسة الأنماط الحضارية الثقـافية الأخـرى[12]، بل وذهب البعض إلى حدّ الدعوة إلى أنه، على الرغم من أهمية «البحوث عبر الحضارية» بالنسبة إلى الأنـثروبولـوجيين، إلّا أن البحـوث الإثنوغـرافية التي تجـري في مجتمـع البـاحثـين أنفسهم قد يكون الشرط الضروري للأنثروبولوجيا ذاتها[13].

ومن الأسئلة المـرتبطة بمـوضوعنـا، سؤال يدور حـول عـلاقـة المعـرفـة العلميـة بالسياق التاريخي الحضاري الثقافي الاجتماعي. ومنـذ أواسط القرن التـاسع عشر، إن لم يكن قبـل ذلك، كـان الفلاسفـة يتفهمون، عـلى نحو متزايد، أن شكـل المعـرفـة وجوهرها، باعتبارهما نتاجاً اجتماعياً، يتشكّـلان وفقاً للمـلابسات التـاريخية. وتخضـع أنماط المعرفة ومضامينها لتطور البشرية المستمر، اجتماعياً وحضارياً.

وإذا تـابعنا تـطور علم اجتماع المعـرفة، الـذي ألهمته أعـمال مـاركس (١٨٥٩)

---

(١٠) Mysore N. Srinivas [et al.], *The Fieldworker and the Field* (Delhi: Oxford University Press, 1979), and Hussein Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982).

(١١) James P. Spradley, *You Owe Yourself a Drink* (Boston, Mass.: Little, Brown, 1970); Michael H. Agar, *Ripping and Running* (New York: Seminar Press, 1973), and Donald A. Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981).

(١٢) Messerschmidt, ed., Ibid., p. 5, and Laura Nader and T.W. Maretzki, «Cultural Illness and Health: Essays in Human Adaptation,» *Anthropological Studies*, vol. 9 (1973).

(١٣) H. Wolcott, «Home and Away: Personal Contrasts in Ethnographic Style,» in: Messerschmidt, ed., Ibid., p. 265.

ودوركايم (١٩١٥) ولوكاتش (١٩٢٢)، وأسسه مانهايم (١٩٣٦)[١٤]، سنجد أن العقود الأخيرة شهدت قبولاً متزايداً لوجهة النظر القائلة بأن انتاج المعرفة وصلاحية مضمونها وثيقا الارتباط بالوضع الاجتماعي لمن ينتجها. وإذ تقرّ أعمال البحث الميداني المعاصرة بأن المعرفة تتكيّف وفقاً للملابسات الحضارية والاجتماعية، فإنها بدأت تعكس وعياً متعاظماً بالصعوبات الكامنة في التغافل عن العوامل الذاتية التي تؤثر في البحث الميداني[١٥].

من ثم، أصبح المشتغلون بالعلوم الاجتماعية ينبهون إلى أن كلا الباحثين ومن تجري دراستهم شركاء في بناء صرح «الحقيقة»، التي يعطيها شكلها المحسوس بالنسبة

---

(١٤) وفقاً لما يقول به ماركس، فإن الإنسان يتفاعل مع الطبيعة من خلال عملية العمل، وهو أثناء ذلك لا يغيِّر الطبيعة فقط بل يغير نفسه أيضاً. والأهم، أن الإنسان يتفاعل مع غيره من الناس الذين لا يشبه أحدهم الآخر تشابهاً كاملاً، وهذا التفاعل البشري المتبادل يغير الانسان بشكل مؤكد ومستمر، شأن علاقة الانسان بالطبيعة. وعلى ذلك فإن وعي الإنسان هو نتاج لكيانه الاجتماعي الذي لا يفتأ يتطور. وكانت هذه الآراء في الواقع هي بداية ما نسميه الآن سوسيولوجيا المعرفة. انظر:

Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy,* with an introduction by M. Dobb (London: Lawrence and Wishart, 1971).

وواصل لوكاش (Lukacs) التراث الماركسي فقال إنه ليس هناك سبب لاستبعاد أي شكل من أشكال المعرفة، حتى العلوم الطبيعية، من كونها خاضعة لظاهرة النظر إلى المجردات كما لو كانت أشياء مادية (Reification). انظر:

György Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (London: Merlin Press, 1922).

واختلف دوركايم (Durkheim) مع النزعة التاريخية الماركسية العامة، مؤكداً أن مقولات وقواعد الحياة الاجتماعية تقوم على عناصر اجتماعية خالصة. انظر:

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* translated by Joseph W. Swain (London: George Allen and Unwin, 1948).

وأوضح مانهايم (Mannheim) أيضاً أنه، باستثناء العلوم الطبيعية، فإن المعرفة لا تتحدد تاريخياً فحسب بل تتحدد اجتماعياً أيضاً. وبالرغم من أن مانهايم تأثر بأفكار ماركس فقد انتقد بعضها، وقدم نظرة أوسع من نظرة ماركس، من حيث انه أنكر على البروليتاريا ميزة أن تكون الطبقة الوحيدة القادرة على امتلاك المعرفة الموضوعية. وقال بدلاً من ذلك ان المعرفة تحدّدها حالة منتجها، سواء كان فرداً أو طبقة أو جماعة من أي نوع. وأدى ذلك بدوره إلى فكرة النسبية المطلقة للمعرفة. وقد اشتهر مانهايم بمحاولاته المبكرة للخروج من التناقض الذي نبع من كتابات ماركس وآخرين، ومؤداه أنه إذا كانت المعرفة تتوقف على التاريخ، فلا بد من النظر إلى العلم نفسه على أنه ايديولوجيا. وكان الحل الذي وصل إليه مانهايم، عند عرضه ببساطة، أن القوانين العلمية تجعل الباحث في وضع مختلف، ليس متميزاً بالضرورة. انظر:

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).

(١٥) N. Scheper-Hughes, «From Anxiety to Analysis: Rethinking Irish Sexuality and Sex Roles,» in: N. Scheper-Hughes, ed., «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology,» *Women's Studies* (special issue), vol. 10, no. 1 (1983), pp. 157-159, and J. Clifford, «Introduction: Partial Truths,» in: J. Clifford and G.E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986), p. 13.

إلينا في ما نقرأه من الأنثروبولوجيا الوصفية[16]. فالمضمون يتأثر بالعلماء الاجتماعيين والأسئلة التي يطرحونها، وبدورها، تتأثر هذه الأعمال بالإخباريين وبالتفسيرات التي يعبّرون بها عن خبرتهم - حيث يمكن أن يعبّر الإخباريون عن اهتماماتهم الخاصة التي لا تعكس بالضرورة اهتمامات المجتمع بمعناه الأوسع[17]. ويلاحظ رابينو (Rabinow) أننا أصبحنا الآن على وعي كبير أن «البيانات والمعلومات تصلنا من خلال وسائط مزدوجة؛ الأولى عبر حضورنا شخصياً، والثانية عبر الانعكاس الذاتي الثانوي الذي نطلبه من الإخباريين Informants»[18]. وأي انكار لوجود علاقة حتمية بين الباحث الميداني (والباحثة الميدانية) ومجتمع البحث هو تغافل عن أن الذاتية تشكل جانباً متأصلاً في خبرة العمل الميداني.

ومن ثم يتوجب الكشف عن الدور الذي تقوم به الذات في بناء الصرح المعرفي لنا وللآخرين[19]. غير أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الذات، في هذا السياق، تتجاوز التركيز على الأفراد، فهي تمتد لتشمل «المصالح والاهتمامات الاجتماعية والثقافية لهؤلاء الأفراد، سواء كانوا على وعي بذلك وعن قصد، أو لم يكونوا»[20].

٢ - الآثار المترتبة على جنس من يقوم بالبحث وجنسيته

يعتبر الجنس واحداً من المكوّنات الأساسية لتلك التركيبة الاجتماعية الثقافية، ويعرف بأنه الفصل الذي يفرضه المجتمع بين الذكور والإناث. وقد لعبت البحوث النسائية دوراً حاسماً في إدراكنا لدور الجنس الأنثوي في المجتمع[21]. يضاف إلى ذلك أن النساء المشتغلات بالعلوم الانسانية، على وجه الخصوص، هنّ اللائي أبرزن علاقة جنس الباحث أو الباحثة بعملية البحث الميداني، وهن اللائي أمطن اللثام عن مشكلة التحيزات للجنس ودلالاتها في عملية الوصول إلى المعلومات[22]. وقد ثبت أن

---

(١٦) Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1982).

(١٧) S. Abbott, ««In the End you will Carry me in your Car»: Sexual Politics in the Field,» in: Scheper - Hughes, eds., «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology».

(١٨) Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, Calif.: University of California Press, ©1977), p. 119.

(١٩) Robert F. Murphy, *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory* (London: George Allen and Unwin, 1972), pp. 102-103.

(٢٠) Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question,* p. xvii.

(٢١) J. Archer and B. Lloyd, *Sex and Gender* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Press, 1982), and M. Cesara, *Reflections of a Woman Anthropologist: No Place to Hide* (New York: Academic Press, 1982).

(٢٢) A. Oakley, «Interviewing Women: A Contradiction in Terms,» in: Helen Roberts, ed., *Doing Feminist Research* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981); Abbott, ««In the End you will Carry me in your Car»: Sexual Politics in the Field,» and S. Morgan, «Towards a =

هذه التحيزات لها، على الأقل، ثلاثة أبعاد واضحة: الرؤى ووجهات النظر الانتقائية لمجتمع البحث، الحدود المفروضة على عملية الوصول إلى معلومات محددة، إمكانية أن يفوت على الباحث أو الباحثة تنويعات مهمة لأدوار كل من الجنسين في اطار وظروف مختلفة[٢٣].

وتكتسب مشكلة الوصول إلى المعلومات أهمية خاصة في مجتمعات الفصل بين الجنسين حيث يواكب هذا الفصل فصل موازٍ بين المعرفة الثقافية والاجتماعية لكل من الجانبين. غير أنه من المهم ألاّ يغيب عن ذهننا، عندما نتحدث هنا عن الفصل بين الجنسين في المجتمع، أن نتبينّ أن هذا الفصل متفاوت في حدّته، كما أنه يتراوح بين عزل النساء عن الحياة العامة وإبعاد الرجال عن مجالات النشاط النسائي ـ من جانب، وازدواجية أقل حدّة في الحياة الاجتماعية ـ من جانب آخر، حيث تُقدم النساء على الظهور في الأماكن العامة، وتشارك في مجالات عديدة للنشاط الرجالي، وإن توجب عليهن أن يحتفظن دائماً إزاء الرجال بمسافة بُعد حقيقية أو لزوم الاحتشام[٢٤]. وما يعنينا بصفة خاصة هنا، هو أن الباحثات الميدانيات في مجتمعات الفصل بين الجنسين يتوجب عليهن أن يؤكدن جدية علاقة أنوثتهن بالتجربة الميدانية ذاتها. ويثار هنا سؤال حول الحدود التي تفرضها الأنوثة على حركتهن، وهل يصل الأمر إلى حد قصر جهودهن على دراسة الجماعات النسائية في هذه المجتمعات فحسب. بتعبير آخر، هل تفرض الأنثوية على الباحثات حدوداً ضيقة على مجالات الاستكشاف في أثناء دراستهن المجتمع الانساني مما يعيق وضع نظريات بشأنه؟

إن الأدبيات المنشورة المتاحة توحي بأن الأنثوية يمكن أن تكون عاملاً معوقاً لجهود الباحثات العاملات في المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من الفصل بين الجنسين. من ذلك مثلاً أن عمل النساء المشتغلات بالعلوم الاجتماعية في جماعات نظام الحجاب، مثل باكستان، يُنبئنا بأن أنثويتهن حدّت من فرصهن في الوصول إلى مجتمع البحث، واقتصرت دائرة استكشافاتهن على عالم النساء أساساً[٢٥]. وحتى في

Politics of Feelings: Beyond the Dialectic of Thought and Action,» in: Scheper-Hughes, ed., «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology».

(٢٣) M.H. Clark, «Variations on Themes of Male and Female: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece,» in: Scheper-Hughes, ed., Ibid., p. 118.

(٢٤) ومع ذلك، فمع أن توزيع القوة والسلطة بين الرجال والنساء في المجتمع يرتبط بوجه عام بالنمط السائد للتفرقة بين الجنسين، لا يجوز للمرء أن يفترض أن التميز بين الجنسين مرتبط حتماً بعدم التكافؤ في علاقة القوة، إذ يمكن أن يكون ثمة وجود منفصل لكل من الجنسين، ولكنه وجود متكافىء أيضاً. انظر: Cynthia Nelson and V. Olesen, eds., «Veil of Illusion: A Critique of the Concept «Equality» in Western Feminist Thought,» in: Cynthia Nelson and V. Olesen, eds., «Feminist Thought,» *Catalyst,* vols. 10-11 (1977), p. 8.

(٢٥) H. Papanek, «The Woman Fieldworker in Purdah Society,» *Human Organization,* =

مجتمع مثل تايوان، حيث الفصل بين الجنسين أقل صرامة، تذكر إحدى الباحثات الأنثروبولوجيات أن «أنواعاً من المعلومات والخبرات حُجبت عني لمجرد كوني فتاة»(٢٦). ويبدو أن هذا يصدق أيضاً على مجتمعات يكون الفصل بين الجنسين فيها أخف، مثل الريف اليوناني، حيث حصرت الأنثوية أعمال إحدى الباحثات في حدود تكاد تكون قاصرة تماماً على الجماعات النسائية من السكان(٢٧).

ونصادف مشكلات مشابهة في دراسات عديدة أجرتها باحثات لاستكشاف جوانب من الحياة في المجتمعات العربية، حيث تتفاوت درجات الفصل بين الجنسين تفاوتاً كبيراً. وعلى الرغم من أن الدراسات المبكرة يكاد لا يرد فيها شيء عن خبرات العمل الميداني، إلاّ أننا يمكن أن نستنتج أن المشتغلات بالبحوث الميدانية كان عملهن الأساسي بين النساء(٢٨). ونجد الطابع نفسه في الدراسات الحديثة نسبياً التي قامت بها نساء من الغرب في مجتمعات عربية. فقد تبيّنت فان سبيك(٢٩) أن أنثويتها كانت لها نتائج محسوسة أثناء دراستها الرعاية الصحية للنساء في قرية مصرية من قرى الصعيد. ونصادف تقارير عن ظروف مشابهة كتبت قبل ذلك بنحو عقدين من الزمان عن العمل الميداني في الريف السوري(٣٠) والريف العراقي(٣١). وتقدم الدراسات التي قامت بها باحثات عربيات بعض الدلائل على أن أنثويتهن كانت عاملاً في تحديد أسلوبهن في الوصول إلى المعلومات. فمثلاً، في دراسة لعدد من القرى في الواحات الخارجة في مصر، اكتشفت أ. هـ. حسين(٣٢) أن العلاقات التي تمكّنت من اقامتها مع

---

vol. 23, no. 2 (1964), pp. 160-163; J. Pettigrew, «Reminiscences of Fieldwork among the Sikhs,» in: Roberts, ed., *Doing Feminist Research,* and Caroll Pastner, «Rethinking the Role of the Woman Fieldworker in Purdah Societies,» *Human Organization,* vol. 41, no. 3 (1982), pp. 262-264.

(٢٦) N. Diamond, «Fieldwork in a Complex Society: Taiwan,» in: George Spindler, ed., *Being an Anthropologist: Fieldwork in Eleven Cultures* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970), p. 126.

(٢٧) Ernestine Friedl, «Fieldwork in a Greek Village,» in: Peggy Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Chicago, Ill.: Aldine, 1970), and J. du Boulay, *Portrait of a Greek Village* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

(٢٨) W. Blackman, *The Fellahin of Upper Egypt: Their Religion, Social and Industrial Life, with Special Reference to Ancient Times* (London: Frank Cass, 1977), and Hilma N. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors: Soderstorm Forlagsaktiebolag, 1935).

(٢٩) M. Van Spijk, *Who Cares for her Health? An Anthropological Study of Women's Health Care in a Village in Upper Egypt* (Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982).

(٣٠) Anne H. Fuller, *Buarij: Portrait of a Lebanese Village* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

(٣١) Fernea, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of Iraqi Village.*

(٣٢) أ. هـ. حسين، «التغير الاجتماعي في الوادي الجديد: دراسة انثروبولوجية عن واحة الخارجة،» (أطروحة دكتوراه، القاهرة، جامعة الاسكندرية، ١٩٧٠).

المجتمعات المحلية كانت محكومة بنظرة هذه المجتمعات لدورها كأنثى[٣٣].

غير أن دور جنس الباحث أو الباحثة ليس مطلقاً، ولا هو جامد تماماً. ففي المقام الأول، يمكن هذا الدور أن يتشكّل بقدر من المرونة إذا لم يكن المجتمع المعني ملتزماً بتعريف جامد لهذا الدور. وثانياً، يتفاعل جنس الشخص المعني مع عوامل أخرى يمكن أن تطغى فيخفف بعضها من الآثار الكابحة للبعض الآخر، حتى في المجتمعات التي فيها درجة عالية من الفصل بين الجنسين.

وفي هذا الخصوص أيضاً، تدل البحوث على أهمية كون الباحثة أجنبية. تؤكد بابانِك (Papanek) أن باحثة غربية في المجتمع الباكستاني، مثلاً، تستطيع أن توفر على نفسها، كثيراً مما تعانيه باحثة من أهل البلاد بسبب دورها الأنثوي. بل إن الباحثة العربية تستطيع أن تساهم في تحديد دورها في الجماعة، ومن ثم تتمكن من تحقيق درجة أعلى من «مرونة دورها»[٣٤]. وتؤكد باستنر (Pastner)، التي عملت في المجتمع نفسه الذي عملت فيه بابانك، الفرضية نفسها. ولكنها تضيف أن قابليتها للتطبيق لا تحدها الظروف والملابسات الخاصة فحسب، بل إن تعريف دور الباحثة يمكن أن يختلف في داخل المجتمع نفسه، مما يسمح بأشكال مختلفة من المواءمة[٣٥].

كذلك تدل الدراسات التي أجريت في المجتمعات العربية، على نحو مباشر أو ضمني، على أن كون الباحثة أجنبية يتيح لها مرونة وحركة أكثر مما يُتاح للباحثات المحليات. وعلى سبيل المثال، تشير كريغر (Krieger) إلى أنه على الرغم من أنه توجب عليها، في حي فقير من القاهرة، أن تصل من خلال الحديث مع الناس الذين كانت تبحث أحوالهم، إلى تعريف مقبول من الجانبين لدور كل من الرجال والنساء، فإنها تمكنت أيضاً من «التخلص من توقعات دور كل من الجنسين «بتأكيد» هويتها كامرأة غربية»[٣٦]. كذلك أوضحت فلور لوبان (Fluehr-Lobban) أن صفتها كباحثة غربية في السودان أعطتها حق الاختلاط بالرجال والجلوس معهم حتى في غياب زوجها الذي كان، هو الآخر، باحثاً انثروبولوجياً يقوم بدراساته الميدانية الخاصة[٣٧]. وتخبرنا ايكلمان (Eickelman) أن هويتها الأجنبية مكّنتها، في مجتمع يفصل فصلاً حاداً بين الجنسين،

---

(٣٣) Mohsen, «Legal Status of Women among Awlad Ali,» pp. 153-166, and Ibrahim and Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader*.

(٣٤) Papanek, «The Woman Fieldworker in Purdah Society,» p. 160.

(٣٥) Pastner, «Rethinking the Role of the Woman Fieldworker in Purdah Societies,» p. 124.

(٣٦) L. Krieger, «Negotiating Gender Role Expectations in Cairo,» in: T.L. Whitehead and M.E. Connoway, eds., *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork* (Urbana; Chicago, Ill.: University of Illinois Press, 1986), p. 124.

(٣٧) C. Fluehr-Lobban and R.A. Lobban, «Families, Gender and Methodology in the Sudan,» in: Whitehead and Connoway, eds., Ibid., p. 188.

من الإقدام على التجوال في الأسواق ـ وذلك قدر من الحرية لا يتاح بسهولة للنساء من بنات هذا المجتمع[٣٨]. وسجّلت ملاحظات مشابهة كل من فيرنيا (Fernea) في العراق[٣٩]، ونادر (Nader) في الريف اللبناني[٤٠]، ودواير (Dwyer) في المغرب[٤١]. غير أنه تجدر ملاحظة أنه لم يكن واضحاً دائماً السبب في الحرية التي تمتعن بها، هل هو دورهن كباحثات أو هويتهن كأجنبيات.

غير أن خبرات هؤلاء الباحثات توحي أيضاً بأنه كانت هناك، بالإضافة إلى هويتهن كأجنبيات، متغيرات أخرى تتفاعل مع صفتهن الأنثوية، وتتضافر لإقامة البناء المعرفي للباحثات. فمثلاً، هنالك التعليم، الذي يتداخل مع الأنثوية وربما يتغلب على ما تفرضه من قيود، وهنالك أيضاً المرحلة المعينة في الدورة الحياتية للمرأة التي لها أهميتها في تمكينها من التواصل مع مجتمع البحث وعمل علاقات معه، وتمكينها من أن تتواجد في وضع حضاري لائق، وتأخذ مكانتها في العمل والنشاط الملائم[٤٢].

٣ ـ العمل الميداني عندما تكون الباحثة من أهل البلاد

تؤكد الأمثلة الدالة على التفاعل بين الجنس والهوية الأجنبية ـ العلاقة الممكنة بين المعرفة السوسيولوجية والهوية المحلية للباحثة. ولكن، قبل أن نشرع في بحث هذه المسألة، ينبغي ملاحظة أنه على الرغم من وفرة المصطلحات لتعريف البحث في المجتمع الذي ينتمي إليه الباحث[٤٣] لا يوجد اتفاق على معيار لتعريف ماذا يعني كون الباحثة واحدة «من أهل البلاد» (Indigenous). يستخدم هذا المصطلح أحياناً للتدليل على أن الباحث ينتمي إلى دولة معينة. وفي أحيان أخرى للدلالة على عضوية الشخص المعني في جماعة اجتماعية أو في منطقة حضارية ثقافية معينة. وفي ظروف أخرى، يمكن اعتبار اللغة أو الدين أو العرق أو الطبقة ـ بعضها أو كلها ـ عناصر إضافية للدلالة على هذه الكينونة. وفي هذا الكتاب، يستخدم هذا المصطلح للدلالة على أن الباحثات ينتمين إلى منطقة حضارية ثقافية معينة، يعرفن أنفسهن أو يعرفهن

---

(٣٨) Christine Eickelman, *Women and Community in Oman* (New York: New York University Press, 1984), p. 35.

(٣٩) Fernea, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of Iraqi Village.*

(٤٠) Laura Nader, «From Anguish to Exultation,» in: Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences.*

(٤١) Daisy Hilse Dwyer, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco* (New York: Columbia University Press, 1978).

(٤٢) Diamond, «Fieldwork in a Complex Society: Taiwan,» p. 126, and N. Gonzalez, «The Anthropologist as Female Head of Household,» in: Whitehead and Connoway, eds., *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork,* p. 85.

(٤٣) Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society,* p. 13.

الآخرون بالانتماء إليها. ولكننا يجب أن ننبّه إلى أن المشاركات في تأليف هذا الكتاب يستخدمن هذا المصطلح أحياناً بمعنى الشخص «الأصيل في الجماعة» (Insider)، تمييزاً له عن «الغريب» أو «الدخيل» (Outsider) الذي يستخدم أحياناً للدلالة على شخص من أهل البلد، ولكنه لا ينتمي إلى الثقافة الفرعية نفسها Subculture التي ينتمي إليها مجتمع البحث.

أكثر من ذلك، يبدو أنه لا يوجد اتفاق ـ في الأدبيات المتاحة ـ حول العلاقة بين كون الباحث، أو الباحثة، من أهل البلاد ونطاق المعلومات التي يمكن جمعها. وتكفي نظرة سريعة للمادة المنشورة التي تتعرض لهذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر، لتوضح أننا لا نزال بعيدين عن حسم هذا الأمر في مجال العلوم الاجتماعية.

فمن جهة، هناك اعتقاد بأن من المزايا المحققة التي يمتاز بها الباحث الميداني من أهل البلاد قدرته على الربط بين المعاني والنماذج المعرفية التي يكشف عنها النقاب، وهو (أو هي) يستطيع أن يفعل ذلك بسرعة أكبر مما يستطيعه الأجنبي الذي لا توجد ألفة بينه وبين ثقافة المجتمع الواسع من حوله[٤٤]. فكون الباحث جزءاً من العالم المعرفي نفسه يتضمن أن الذات والموضوع يتقاسمان كياناً متشابهاً من المعارف. ونقلاً عن واكس (Wax): «إن التنشئة الاجتماعية الثانوية (أو اعادة التنشئة) لا تعطي للباحثين الثقة نفسها التي للأهالي»[٤٥]. ويمكن فهم هذه المزية أيضاً إذا استوعبناها بمعنى الفرق بين فهم سلبي للغة والتمكّن الفعّال منها[٤٦]. فاللغة، بهذا المعنى ليست أداة تستخدم لإدراك معاني أقوال من نقوم ببحثهم[٤٧]، وإنما هي، قبل كل شيء، وسيلة للتواصل ورمز للتقارب[٤٨]. وكون الباحث (أو الباحثة) من أهل البلاد يتضمن أيضاً مزية أن يكون الباحث قادراً على إدراك الحقيقة الاجتماعية تأسيساً على مؤشرات قليلة، أي أن معاني الأنماط الحضارية الثقافية تكون أيسر فهماً[٤٩]. والمعتقد أيضاً أن الباحث الميداني (أو الباحثة) من أهل البلاد يكون قادراً على تجنّب الصدمة الحضارية[٥٠]. كذلك يُتوقع منه

---

(٤٤) John B. Stephenson and L. Sue Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» *Human Organization,* vol. 40, no. 2 (1981), pp. 123-130.

(٤٥) Rosalie H. Wax, *Doing Fieldwork: Warnings and Advice* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1971), p. 14.

(٤٦) Alfred Schuetz, «The Stranger: An Essay in Social Psychology,» *American Journal of Sociology,* vol. 49 (1944), pp. 499-507.

(٤٧) M. Owusu, «Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless,» *American Anthropologist,* vol. 80, no. 2 (1978), pp. 310-334.

(٤٨) P. Pelto and G. Pelto, «Ethnography: The Fieldwork Enterprise,» in: John J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (Chicago, Ill.: Rand McNally, c1973).

(٤٩) Stephenson and Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» p. 125.

(٥٠) Dennison Nash, «The Ethnologist as Stranger: An Essay in the Sociology of Know- =

أن يكون أقل تعرّضاً لما أسماه جونز (Jones) «الإرهاق الحضاري» - بمعنى أن يصاب الباحث بتوتر ناجم عن كونه غريباً في محيط حضاري ثقافي لا يألفه. وما يستتبعه من متطلبات ينوء بها دوره كباحث(٥١).

وهناك من ناحية أخرى من يرى أن كون الباحث (أو الباحثة) من أهل البلاد يتضمن تعرّضه لاحتمالات أكبر لصراع القيم، حيث لا تعود فوارق اللغة والثقافة الحضارية تشكّل «حواجز أمان»، بمعنى أنه من الصعوبة بمكان على الباحث من أهل البلاد أن يحتفظ بمسافة اجتماعية كافية بينه وبين مجتمع البحث، الأمر الذي يكون أيسر بالنسبة إلى الغريب/ الأجنبي، مما يسهل عليه مهمته كباحث ميداني(٥٢). وكثيراً ما يصادف الباحث الميداني من أهل البلاد، مشكلة الحفاظ على مسافة كافية من البعد العاطفي بينه وبين من يقوم بدراستهم من أبناء قومه(٥٣). وهذه المشكلة، بدورها، مرتبطة بفرضية أنه بقدر ما تزيد المسافة بين الذات والموضوع تقل الصعوبات التي يصادفها الباحث الميداني (أو الباحثة) للتمييز بين قيمه الخاصة وبين عالم وتجارب مجتمع البحث(٥٤). أكثر من ذلك، يرد في الأدبيات أن الباحث الذي ينتمي إلى المجتمع الذي اختاره للبحث قد يجد صعوبة خاصة في استكشاف الأنماط التي نشىء فيها اجتماعياً(٥٥). ويرى بعض الأنثروبولوجيين من أصحاب الدراسات عن العالم الثالث أنه لما كان وضع الباحثين الميدانيين من أهل البلاد في مجتمعاتهم غير محايد سياسياً أو أخلاقياً، فقد يجدون كذلك صعوبة خاصة في أن يكونوا موضوعيين في دراستهم لقومهم(٥٦). واحتمال أن لا يكون في مقدورهم الدخول في والابتعاد عن المجتمع في وقت واحد، أو أن يضعوا أنفسهم في موضع مجتمع البحث، بينما يظلون متباعدين عنه اجتماعياً(٥٧)، يجعل قدرتهم على «الانشغال غير المتحيّز» بشؤون مجتمع البحث أمراً مشكوكاً فيه. كذلك، على الرغم من أن اللغة تُعدّ دون شك، أداة ممتازة

---

ledge,» *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 19, no. 2 (1963), pp. 149-167.

(٥١) D. Jones, «Culture Fatigue: The Result of Role-Playing in Anthropological Research,» *Anthropological Quarterly,* vol. 46, no. 1 (1973), pp. 30-37.

(٥٢) J. Ablon, «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues of Values, Personality and Reciprocity,» *Human Organization,* vol. 36, no. 1 (1977), p. 70.

(٥٣) J. Cassell, «The Relationship of Observer to Observed in Peer Group Research,» *Human Organization,* vol. 36, no. 4 (1977), pp. 412-416.

(٥٤) D. Colfax, «Pressure towards Distortion and Involvement in Studying a Civil Rights Organization,» *Human Organization,* vol. 25, no. 2 (1966), pp. 140-149, and J. Aguilar, «Insider Research: An Ethnography of a Debate,» in: Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society.*

(٥٥) Stephenson and Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases».

(٥٦) T.N. Madan, «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: An Overview,» in: Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries,* p. 265.

(٥٧) Hortense Powdermaker, *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist* (London: Martin Seiker and Warburg, 1967), p. 19.

من أدوات البحث، إلّا أن ثمة اعتقاداً بأن الباحث الميداني (أو الباحثة) من أهل البلاد ليس بالضرورة معصوماً من مخاطر الغفلة عن الفوارق الدقيقة بين دلالات مفرداتها[٥٨].

٤ ـ مقارنة وتحليل

هنا، وقبل أن نستطرد لاختبار صلاحية الآراء التي عبّرنا عنها أعلاه، ربما يكون من المناسب أن نورد بعض الملاحظات الأولية حول المساهمات التي يحتويها هذا الكتاب.

المساهِمات الست في هذا الكتاب نساء من أصل عربي، استكملن دراساتهن وتدريبهن في معاهد ومؤسسات أكاديمية غربية ليصبحن عالمات في العلوم الاجتماعية. ولكن خلفياتهن تسمح بأن نقسمهن إلى مجموعتين: الأولى نمت وترعرعت اجتماعياً في الوطن العربي (ثريا التركي ـ كاميليا الصلح ـ سهير مرسي ـ ستناي شامي)، بينما قضت الأخريان سنوات التكوين في الغرب (ليلى أبو لغد ـ سعاد جوزف).

المجموعة الأولى تجمعهن خلفية طبقة متوسطة عليا. ولكن هذا العامل المشترك يقابله عدد من نقاط الاختلاف التي تنعكس في الأسلوب الذي تفاعلت به أدوارهن ومكانتهن أثناء جهودهن البحثية. ونقاط التباين هذه ذات دلالات على صلة بالخصائص الاجتماعية والاقتصادية والثقافية/ الحضارية للأقطار العربية التي وُلدن ونشأن فيها.

وبينما تشترك باحثات المجموعة الثانية مع باحثات المجموعة الأولى في عدد من السمات المشتركة، فإنهن يتميزن عنهن بنوع من الخلفية الحضارية الثقافية المزدوجة. ويظهر هذا البعد، ويتجلّى في أشكال عديدة في عمل كل مجموعة، وله بعض الصدى على جوانب من هويتهما الذاتية كباحثات. غير أن هناك اختلافاً في تأثير الثقافة المزدوجة في هوية كل منهما، فهناك، أولاً، ما يبدو أنه يعود إلى الوضعية التي كان على هذه الباحثة أو تلك أن تتخذها عند العودة إلى الوطن العربي. تعود سعاد جوزف إلى لبنان كمغتربة. وهي وضعية من السهل أن يتخذها المهاجرون اللبنانيون العائدون إلى وطنهم. وإذ هي نتاج لمزيج من ثقافتين، فإن هذه الوضعية تتيح للباحثة قدراً من مرونة الدور. وتنجح سعاد جوزف في أن تطوّع ذلك لصالحها. أما ليلى أبو لغد فإنها لا تعود إلى الموطن الأصلي لوالدها، وإنما هي تعود إلى ثقافة جانبية أخرى، إلى «أولاد علي»، وهي قبيلة بدوية استقرت في صحراء مصر الغربية، وإذ هي تُغرق وضعيتها العابرة كطالبة في صفتها كـ «ابنة مطيعة»، فإن المكانة اللائقة التي تمكّنت من احتلالها

(٥٨) James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979).

في مجتمع البحث ظلّت مؤقتة، أياً كانت درجة الحريـة التي أتيحت أمامهـا للعودة. في حين أن سعاد جــوزف، لم يكن عليها أن تبحث عن وضع لائق أو تسعى إلى خلقه، وإنما وجدت لها وضعاً جاهزاً ومتيسراً في دائرة أقرباء والدها في لبنان. وعلى الرغم من أن عودتها إلى الوطن العربي كانت مؤقتة أيضاً، فإن هؤلاء الأقرباء يظلون على الـدوام عاملاً مستمراً في حياتها.

وتـوجد نقـطة أخرى من نقـاط الاختلاف بـين ليلى أبـو لغد وسعـاد جـوزف ـ تتعلّق ببناء الهوية أثناء التواجد في ميدان البحث. بالنسبـة إلى سعاد جــوزف، تكون هـذه المشكلة الخاصـة هي المهيمنة تمـاماً أثنـاء تطور العمـل الميداني لتصبـح هي الهم البحثي الأساسي. فبينما هي تتعرف على البلد الذي وُلد ونشأ فيه أهلهـا، فإنها تـزداد معرفة وفهماً لجوانب من عملية تنشئتها الاجتماعية في البلد الذي هاجروا إليه. أما ليلى أبو لغد، فإن تجربة حياتهـا الثقافيـة الحضاريـة المزدوجـة تتمثل ـ رمـزياً ـ في المـراوحة والتذبذب بين والدها الفلسطيني ووالدتها الأمريكية ـ كـأحد مصـادر فهم الحقيقة التي اختارت أن تدرسها.

وبين المساهمـات الأربع الأخـريات، الـلاتي نُشئن اجتماعيـاً في الوطن العـربي، توجد اثنتان لهما خلفية حضاريـة مزدوجـة، وإن تكن تأثـيرات هذه الازدواجيـة مختلفة نوعاً عن الازدواجية التي أشرنا إليها عند الحديث عن ليلى أبـو لغد وسعـاد جـوزف. ومـرة أخـرى تتبـاين تجليـات كـل حـالـة عن الأخـرى. فعـائلة ستنـاي شـامي من «الشراكسة»، وهي أقلية اثنية في المجتمع الأردني الذي يسود فيه العرق العربي. وعلى الرغم من أنها هي الأخرى تواجه مشكلة الهوية كمكوّن أساسي لدورها كباحثة، فـإن هذا لا يستتبع حالة التذبذب والتشتت الروحي الواضح في حالتي سعاد جـوزف وليلى أبو لغد. أما بالنسبـة إلى كاميليـا الصلح فإن الاختـلاف الحضاري الثقـافي بين العـالم الغربي لوالدتها والوطن العربي لـوالدهـا كان قـد حُسم قبل أن تبـدأ عملها في البحث الميداني. ومن ثم، فإن المفارقات بـين الجذور والهـوية لـ «الـذات الباحثـة» ليست من قضاياها الطاغية.

ولكي نتـابـع التحليـلات المقـارنـة التـاليـة، فـإننـا نقـترح النـظر إلى المعـرفـة السـوسيولـوجية كبنـاء مكوَّن من ثـلاث مراحـل: **اختيار المـوضوع، والحصـول على البيانات، وتحليل وتفسير البيانات**. وتشكّل كل من هذه المراحل أساساً مهماً للمقـارنة بين المساهمات والمادة المنشورة.

أ ـ اختيار الموضوع

تـرى المساهمـات في هذا الكتـاب أنه عـلى الرغم من أن الاتجـاهات الغـالبة في العلوم الاجتماعية هي التي يمكن أن تكـون قد شجّعت عـلى اختيار المـوضوعـات، كما

كان للاعتبارات المعنوية تأثيرها، إلّا أنه لا يخفى أن كون الباحثات من أصول عربية ـ كونهن من جنس النساء ـ كان لهما أثرهما في تحديد محور البحوث. من ثم تشير كل من ثريا التركي وسهير مرسي إلى أن الأحزان والهموم الشخصية التي سببتها الأحوال الاجتماعية والسياسية للوطن العربي هي التي قوّت عندهن الدافع إلى اجراء دراسات وبحوث عن مجتمعهن وقومهن. ولكن، بينما لم تتمكن ثريا التركي من احتواء عالم الرجل العربي في دراستها النخبة في مدينة جدّة في العربية السعودية، باستثناءات قليلة، فإن سهير مرسي لم تكن مضطرة لقصر بحوثها على العالم الاجتماعي للنساء في القرية المصرية. أما قرار كاميليا الصلح دراسة الآثار المترتبة على الهجرة، فقد كان حافزها لذلك هو الاهتمام بإمكانات التضامن الاقليمي بين أقطار الوطن العربي، واتسع هذا المحور لجنسي الرجال والنساء في الجماعة الريفية المصرية التي قامت بدراسات عنها في العراق. ودراسة سعاد جوزف للهوية الطائفية كأداة سياسية في لبنان، وثيقة الصلة باهتمامها بالموطن الأصلي لأبويها، وبحثها عن هويتها الخاصة. كذلك البحث الذي قامت به ستناي شامي في القضية الإثنية ومشكلة الترابط القومي للشركس يستمد بعض قوته من اهتمامها بالجذور الإثنية لعائلتها. وعلى الرغم من أن ليلى أبو لغد لم تُشر اشارة صريحة إلى هذه النقطة، إلّا أننا يمكن أن نستشف مما كتبت أن الأصل العربي لوالدها هو الذي أثار اهتمامها بمجتمع البدو وثقافتهم.

ب ـ الحصول على البيانات

من وسائل تحليل امكانات الحصول على البيانات، التركيز على تعريف مكانة الباحث الاجتماعية ودوره بين الأشخاص الذين يقوم بدراستهم. وفي تصورنا أن دور الباحث يحدد إلى درجة كبيرة قدرته على الدخول إلى الميدان، وعلى المعرفة بالواقع الاجتماعي القائم.

ولأغراض دراستنا، فإن مفهوم الدور يمكن تعريفه على أساس عملية علاقية (ومتغيرة) تحدّدها مثلاً أفكار الباحث الميداني عن السلوك المتوقع وما ينطوي عليه من أدوار محددة صراحة أو ضمناً، والطريقة التي يعرف بها مجتمع البحث هذا الدور[٥٩]. ومن الناحية المثالية كلما زاد التوافق بين ثقافة الموطن والثقافة المضيفة تناقصت احتمالات تضارب الأدوار[٦٠]..

---

(٥٩) انظر: M. Schwartz and C. Schwartz, «Problems in Participant Observation,» *American Journal of Sociology*, vol. 60 (1955), pp. 343-353.
يضيف بيتر كلوز (Peter Kloos) جماعة مرجعية ثالثة، وهي المجتمع العلمي، ويبرز أهميتها في تحديد دور الباحث، انظر: Peter Kloos, «Role Conflicts in Social Fieldwork,» *Current Anthropology*, vol. 10, no. 5 (1969), p. 2.

(٦٠) انظر: Ablon, «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues =

ومن الواضح أن هناك متغيرات متعددة تؤثر في دور الباحث، وبالتالي في قدرته على الحصول على البيانات. يلاحظ أولاً أن الأصل الطبقي والتعليم هما من المتغيرات التي تتفاعل على نحو ملحوظ مع الدور الذي يلعبه جنس الباحث وموقعه داخل مجتمعه. غير أن هذا التفاعل ليس متماثلاً في جميع الحالات، وهو ما توضحه خبرة البحوث الواردة في هذا الكتاب. كما أن الطريقة التي يتفاعل بها كل من هذه المتغيرات الأربعة المحدّدة مع المتغيرات الأخرى، لا تكفي وحدها لتفسير تنوّع هذه الخبرات. فهناك بالإضافة إلى ذلك تفاعل محتمل آخر مع المتغيرات التالية: عمر الباحثة الميدانية، وحالتها من حيث الزواج، وانتماءاتها الدينية، ووضعها العرقي أو الطائفي، والنقاط التي يتركز حولها البحث وموضوعه الرئيسي، والموقع الجغرافي والطبيعة الايكولوجية لمجتمع البحث (ريفي، حضري، رعوي)، ودرجة انتشار أو عدم انتشار التفرقة بين الجنسين في مجتمع البحث، ومدى النفوذ التاريخي للحكومة المركزية، والوقائع السياسية السائدة وطنياً واقليمياً، وأخيراً خصائص الشخصية.

وفي ما يتعلق بالباحثات المساهمات في هذا الكتاب، كان للتعليم والطبقة في بعض الأحيان الأثر الحاسم نفسه في تحديد دور كل منهن؛ ففي حالة سهير مرسي مثلاً، كانت مرونة دورها أثناء العمل الميداني راجعة في المقام الأول إلى انتماء أصولها إلى الطبقة العليا وإلى تعليمها. ولكن تلك المرونة ازدادت نتيجة قدرتها على أن تضيف إلى هذا الدور مكانتها كـ «امرأة مهنية»، الذي أضفاه عليها أبناء القرية بسبب المحور الذي يدور حوله بحثها (الأنثروبولوجيا الطبية). وترتبت على تلك المكانة أن تمكّنت الباحثة من معالجة العوائق الاجتماعية التقليدية التي تقوم بين الرجل والمرأة. وفوق ذلك نجحت في التغلب على الضعف الذي ينسب تقليدياً إلى المرأة بإبراز وضعها المهني، وكذلك دورها كزوجة وأم[٦١]. وكان من العوامل التي يسّرت دخولها إلى مجتمع البحث، تعوّد هذا المجتمع على وجود باحثات ونساء مهنيات، كما يسّرته الاتصالات التي تمكّنت من استغلالها بوصفها مصرية من أصل طبقي مرتفع. ولكن من المهم أن نلاحظ أن هذه الاتصالات لم يكن لها أثر عكسي في قدرتها على التواصل مع أبناء القرى الذين من عادتهم ألاّ يثقوا بأية سلطة خارجية.

وفي حالة ليلى أبو لغد، على العكس من ذلك، تبين أنه ليس للتعليم ولا للطبقة أهمية كبيرة بالقياس إلى تأثير الأصل الاجتماعي والدين والعمر وحالة

---

of Values, Personality and Reciprocity,» pp. 69-71.

(٦١) وذلك مماثل لتجربة إرنستين فريدل (Ernestine Friedl) في الريف اليوناني حيث أتاح لها وضعها كزوجة أن تقلل من دورها المهني كباحثة، وبذلك تيسّر لها الدخول إلى العالم الاجتماعي للنساء، دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى استبعادها من عالم الرجال. انظر: Friedl, «Fieldwork in a Greek Village,» p. 212.

الزواج[٦٢]. وهذه الأخيرة متغيرات لها أهمية حاسمة في التنظيم الهرمي لمكانة الفرد في المجتمع حسبما يأخذ به البدو الذين قامت بدراستهم. وكان تقديم نفسها إلى مجتمع البحث بوصفها ابنة لأب مسلم عربي غير مصري، من الأمور التي يسّرت لها دخول ذلك المجتمع، لأنه يفترض أن ذلك الأصل الاجتماعي لا يمكن أن تشوبه شائبة. وكان لهذه الحقيقة أثرها العميق في سير العمل الميداني للباحثة. وكان توقّعهم لأن تقوم بدور الابنة[٦٣]، وهو دور رحّبت هي بالقيام به، يعني قبولها عدداً من النتائج التي يفرضها «الدور الأنثوي على النساء» على الإناث في هذا المجتمع المحلي[٦٤]. وأدى اضطلاعها بهذا الدور في ما بعد إلى فقد المرونة، وإلى اعادة توجيه المحور الذي يدور حوله البحث. ولكن من الأمور ذات الدلالة أن اندماج الباحثة في عالم المرأة أفضى بها إلى اكتشاف مغزى نوع من الشِعر الشخصي، له أهميته في العلاقات بين الأفراد، ولم يسبق وصفه في الدراسات التي تناولت المجتمع البدوي.

وعندما قامت ستناي شامي بعملها الميداني في منطقة حضرية (عشوائية) قرب العاصمة الأردنية عمّان، وتعدّ ثقافة جانبية لم تكن الباحثة على ألفة بها، فقد وجدت أن تعليمها وطبقتها عاملان لهما أهميتها في تحديد دورها، إذ تبيّنت أن هذين المتغيرين بالذات ساعدا في تحديد المسافة الاجتماعية بينها وبين مجتمع البحث. ومع ذلك كان أصلها الاجتماعي، ومدى احترامها كامرأة غير متزوجة، يحتاجان إلى المزيد من التوكيد وهي صعوبة تمكّنت من التغلب عليها بتعريف أمها إلى مجتمع البحث[٦٥]. ومن ناحية أخرى كان من الواضح أن لتعليم الباحثة وأصلها الطبقي شأناً أقل في تحديد علاقاتها

---

(٦٢) ومع ذلك فإن فينا دوا (Veena Dua) التي درست الجانب السياسي للمعابد في موطنها في البنجاب (الهند) وجدت أن الفئة الاجتماعية والتعليم والطبقة، وكذلك حالتها كامرأة غير متزوجة، كانت عناصر لها أهميتها في تحديد قدرتها على الحركة، والحصول على البيانات في الميدان. انظر:
Veena Dua, «A Woman's Encounter with Arya Samaj and Untouchables,» in: Srinivas [et al.], *The Fieldworker and the Field*.

(٦٣) تصف جين بريغز (Jean Briggs) تطور اندماجها في أسرة الاسكيمو التي عاشت معها أثناء عملها الميداني، حيث بدأت باعتبارها امرأة بيضاء ثم تحوّلت إلى ابنة للأسرة، وانتهت بكونها دخيلة عليها. وقد نسبت جميع هذه الأدوار للباحثة الأنثروبولوجية من جانب مجتمع البحث وفقاً لتقاليده الثقافية. وكان الاختلاف بين نظرة الباحثة الميدانية إلى السلوك الملائم لدور ابنة الأسرة ونظرة مجتمع البحث هو الذي أدى إلى أشكال من سوء التفاهم، وإلى تصنيفها كدخيلة على تلك الأسرة. وفي ضوء هذه التجربة تثير بريغز قضايا منهجية بشأن اختيار الأدوار (أو فرضها على الباحث في الميدان) والاتفاق بينها أو عدم الاتفاق في تحديد تلك الأدوار. انظر:
Jean Briggs, «Kapluna Daughter,» in: Golde, ed., *Women in the Field*, pp. 41-43.

(٦٤) P. Golde, «Introduction,» in: Ibid., p. 3.

(٦٥) يُعدّ البحث الذي قامت به خديجة جوبتا (Khadija A. Gupta) عن السياسة في مدينة صغيرة في الهند، دليلاً آخر على أهمية روابط القرابة في اكتساب الباحثة الميدانية الاحترام في نظر مجتمع البحث. انظر:
Khadija A. Gupta, «Travails of a Woman Fieldworker,» in: Srinivas [et al.], *The Fieldworker and the Field*.

بـالمستجيبين (Respondents) لهـا عندمـا كانت تقـوم بعملها الميـداني بـين الشركس. ويرجع ذلك جزئياً إلى كون الباحثة، المرأة، لم تكن شيئاً جـديداً عـلى مجتمع البحث، إذ سبق له التعرّف على فئة النسـاء الدارسـات والباحثـات. ورغم أن دور المرأة محـدد بـوضوح في هـذا المجتمع الشركسي فـإن مرونـة حدوده تـأثرت إلى حـد ما بـالمكـانـة الاجتـاعية للبـاحثة من حيث الـزواج. وعلى خـلاف الحـال في كثير من المجتمعـات التقليدية في الوطن العربي فإن المرأة غير المتزوجة، وليست المرأة الشركسيـة المتزوجـة، هي التي كانت تتمتع بدرجة أعـلى من حريـة الحركـة. وقد نجحت ستنـاي شامي في الاستفادة من ذلك في اضفاء مرونة على دورها في الميدان، وإن كانت قد اضطرت إلى التسليم بكثير من القواعد الاجتماعية التي تحكم العلاقات بين أعضاء المجتمع المحلي. ولما كانت أسرة ستناي شامي شركسية من حيث أصولها العرقية، فإن الباحثة لم تواجه صعوبة في الدخول إلى المجتمع.

وقد تيسر دخول ثريا التركي إلى الميدان بفضل انتمائها إلى مجتمع البحث. وبهذه الصفة فإنها لم تواجه مشـاكل التكيّف مـع دور الشخص الدخيـل أو الغريب[٦٦]، ومـا يترتب عليه في المجتمع العربي السعـودي. ولكن انتماءهـا هذا، بـالإضافـة إلى دورها الأنثوي، كان لها آثار مهمة في عملها الميداني بين أسر من الـطبقة نفسهـا التي تنتمي إليها في العربية السعودية. ولكونها أصيلة في ذلك المجتمع بكل معنى الكلمة، لم يكن في وسعها أن تتجنب النتائـج المترتبـة على «ظهـورها الشخصي»، في ميـدان البحث[٦٧] بمعنى أنها كانت معروفة شخصياً من أفراد مجتمع البحَث. وترتب على ذلـك أن أصبح من المتـوقع منهـا أن تلتزم بعدد من القـواعد الاجتـاعية المحـددة بحذافـيرهـا، وتلك حقيقة لم يكن يسعها أن تتجاهلها. وأتاح لها ذلـك في الوقت نفسـه امكانيـة الحصول

(٦٦) يضع الفريد شوتز (Alfred Schuetz) تعريفاً للغريب (Stranger) بأنه لا يشارك الافتراضات التي تصفها الفئة الاجتماعية بأنها مفروغ منها «طبعاً» أو أنها نتيجة «التفكير بالطريقة المألوفة» وهذا «التفكير بالطريقـة المألوفة» يعتمد على أربعة افـتراضات: (١) أن الحيـاة الاجتماعيـة تستمر بـلا تغيير، وتشكـل التجارب السـابقة أساساً كافياً يمكن من طريقه التحكم في الأحداث المقبلة، (٢) أن القريب يعتمد على المعـرفة المنحـدرة إليه من الأجيال السابقة، (٣) أن المعرفة ببعض جوانب الحدث تسهل مواجهته والتحكّم فيه، (٤) أن تكون «أسـاليب التفسير والتعبير» معروفة للآخرين في الفئة الاجتماعية. ولما كان الغريب لا يشـاطر هـذه الافتراضـات الأساسيـة فإنه سوف يتشكّك في ما تعتبره الجماعة التي يتصل بها أمراً مفروغاً منه. انظر:

Schuetz, «The Stranger: An Essay in Social Psychology,» pp. 499-507.

ويقول دينسون ناش (Dennison Nash) إن دور الباحث الاثنـوغرافي هـو دور الغريب الـذي ينظر إلى الثقـافة الأخرى على أنها إشكالية، وإن عليه أن يتغلّب على مشاكل الاختلاف الثقافي بينه وبين الجماعة التي يتصل بها، وإنه يجب أن يقيم توازناً أساسياً بين المشاركة والانعزال. انظر:

Nash, «The Ethnologist as Stranger: An Essay in the Sociology of Knowledge,» pp. 149-167.

(٦٧) Ablon, «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues of Values, Personality and Reciprocity,» p. 70.

على معلومات لم يكن بوسع الباحثين من الذكـور أن يحصلوا عليها. ولكن كـان عليها أن تظل متيقظة لمخاطر الاندماج الكامل، وما يترتب عليه من تأثير في دور الباحثة[٦٨].
ولما كان المفروض أنها مطّلعـة على طـريقة حيـاة من تحصل منهم عـلى البيانـات، كان عليها أن تحدد دورها كباحثة بطريقة لا تضر بمكانتها في المجتمع المحلي، وتتيح لهـا في الوقت نفسه أن تجعل من ذلك العـالم مجالاً للبحث، لـه جوانبـه المحتاجـة إلى التأمـل والاستقصاء[٦٩]، وقد نجحت في الاحتفـاظ بقدر من المـرونة بفضـل تعليمها واقـامتها فـترة طويلـة خـارج الوطن. وكـان ذلك أمـراً مقبولاً كتفسـير سليم لنوع الأسئلة التي توجهها.

وكان الأصل العمالي لوالديّ سعاد جوزف قبل هجرتهما من لبنـان إلى الولايـات المتحـدة عامـلاً حاسـماً في تحديـد دورهـا في الميـدان. ورغم أنها شخصيـاً انتقلت إلى الطبقة الوسطى الأمريكية بفضل تعليمها، فقد كان لـلأصل الـطبقي لأبويهـا في لبنان أهميتـه في إتاحـة الفرصـة لها للدخـول إلى الأحياء السكنيـة التي قامت فيهـا بـالعمـل الميداني في بيروت، وهي أحيـاء عمّاليـة في الأساس، وفي إقـامة عـلاقات تعـاطف مع أفرادها. كما تأثر هذا التعـاطف إلى حد مـا بانتـماءات والديهـا الطائفيـة. وقد أدركت بسرعـة تعدّد الخصـائص الملازمـة لاسم الأسرة في المجتمع اللبنـاني. وعلى ذلـك كان ينـظر إليها في المقـام الأول على أنها ابنـة مهاجـر ماروني، لا عـلى أنها امرأة أمـريكيـة متزوجة منحدرة من أصل عربي. ولكن هذا التحديد يتطلب توقعات سلوكية معينـة، كـان عليها أن تـأخذهـا في الاعتبار[٧٠]. ومـع ذلك فـإن تعليمها ووضعهـا كمغتربـة، مكّناها من الإفلات من تحديـد صفتها عـلى هذا النحـو، وبذلـك اكتسبت مرونـة في دورها ومكانتها الاجتماعيـة في ميدان البحث. وفي الـوقت نفسه فـإن كونها «فـرداً» في أسرة، و«منتمياً» إلى أسرة، و«مشاركاً» في شبكة متبادلة من الحقـوق والواجبـات مع

---

(٦٨) يقول نوريس جونسون (Norris B. Johnson) إنـه وإن كان من المرغوب فيـه أن يصبح البـاحث جزءاً من مجتمع البحث فإن اندماجه التام فيه يؤدي منطقياً إلى الغاء دوره كباحث. انظر:
Norris B. Johnson, «Sex, Color and Rites of Passage in Ethnographic Research,» *Human Organization,* vol. 43, no. 2 (1984), p. 118.

(٦٩) تبرز كارول باستنر (Caroll Pastner) أيضاً أهمية عدم الإضرار بمكانة الباحثة في مجتمع البحث من طريق عدم مراعاتها الجوانب الدقيقة لقواعد حجب النساء في مساكنهن. انظر:
Pastner, «Rethinking the Role of the Woman Fieldworker in Purdah Societies,» pp. 262-264.

(٧٠) وبـالمثل تصف غلوريـا مارشـال (Gloria Marshall) كيف أن هويتهـا كأمـريكية سـوداء أثّرت في دورها كباحثة عندما قامت بدراسة مجتمع اليوروبا (Yoruba) في نيجيريا. فقد اعتبرها مضيفـوها «طفلة عـادت إلى بيتها» مما حولها من مكانة الضيف المحترم إلى القريب المقبول. ولكن هذا القبـول صاحبتـه توقعـات سلوكية ترتبط ببعض جوانبها. انظر: Gloria Marshall, «In a World of Women: Fieldwork in a Yoruba Community,» in: Golde, ed., *Women in the Field,* p. 176.

الأقرباء، كشف لها عن قوة الروابط الأسرية من ناحية الأم في الثقافة العربية، مما حدا بالباحثة إلى تأكيد الطابع الثنائي للقرابة، الذي يتعارض مع ما يرد في النصوص الأنثروبولوجية التي تؤكد أهمية خط السلالة الأبوية في المجتمع العربي.

وفي حالة كاميليا الصلح، ثبت أن للتعليم والطبقة أثرهما القوي في تحديد علاقتها بمجتمع الفلاحين المصريين المهاجرين الذين قامت بدراستهم في العراق. ورغم أن هذين المتغيرين كانت تتغلب عليهما في بعض الحالات التوقعات التي ربطها، المستجيبون، بأصلها العربي وانتمائها الديني[٧١]، فإن هذا الأخير سهّل أيضاً دخولها إلى مجتمع البحث وتوثيق علاقتها به. غير أن خبرات كاميليا الصلح البحثية تأثرت أيضاً بمواقف الأجهزة البيروقراطية في بلدها الأصلي، مصر، وبلدها المضيف، العراق. ففي العراق لم يكن للتعليم والطبقة وحالة الزواج غير أهمية نسبية بالقياس إلى دورها الأنثوي وأنها من أصل عربي. فقد وجدت السلطات أنها مضطرة إلى حمايتها لدرجة الحدّ من حريتها في الإقامة بين أبناء قرية الفلاحين التي كانت تقوم بدراستها. ومن ناحية أخرى، فإن الجنس والطبقة والتعليم لم تكن لها أهمية كبيرة عند تعامل كاميليا الصلح مع البيروقراطية المصرية. وإنما تركزت الأهمية على الحساسية السياسية لموضوع بحثها[٧٢]. وعلى ذلك كان من الضروري تطويع دورها كباحثة لمطالب الحالات الميدانية المختلفة التي وجدت فيها، والتوقعات المنتظرة في كل منها[٧٣].

ومن العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في دور الباحثات في المجتمع العربي، مسألة التفرقة بين الجنسين. ولئن كانت روابط التاريخ والثقافة واللغة التي توحّد الوطن العربي لها أثرها البعيد، فإن هذه الروابط لا تستبعد التنوع في التركيب

---

(٧١) يتماثل هذا من بعض الجوانب مع تجارب خليل نخلة (Khalil Nakhleh) البحثية، فهو يذكر أنه أثناء دراسته العلاقات المتداخلة بين الطوائف في قريته في فلسطين، كان وضعه كابن لأسرة مسيحية مرموقة يفرض عليه توقعات سلوكية ينتظر منه أن يلتزم بها. انظر:

Khalil Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist,» in: Gerrit Huizer and Bruce Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below* (The Hague: Mouton, ©1979), pp. 344-348.

(٧٢) وبالمثل تبرز فرنسيس هنري (Frances Henry) التي كانت تبحث التطورات السياسية في ترينداد، المخاطر التي يتعرض لها البحث في بلدان العالم الثالث، التي تسودها أوضاع سياسية غير مستقرة. انظر:

Frances Henry, «The Role of the Fieldworker in an Explosive Political Situation,» *Current Anthropology,* vol. 7, no. 5 (1966), pp. 552-559.

(٧٣) تؤكد ماري كلارك (Mari H. Clark) في الدراسة التي قامت بها عن مجتمع قروي في اليونان، أن النظرة إلى دور كل من الجنسين لا تختلف فقط من ثقافة إلى أخرى، بل تختلف أيضاً من موقع إلى آخر داخل المجتمع نفسه. انظر: Clark, «Variations on Themes of Male and Female: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece,» pp. 116-133.

الاجتماعي والإثني للمجتمعات العربية[٧٤]. وينعكس هذا التعدد في التمايز الفئوي الاجتماعي داخل البلد العربي الواحد. وكما ذكرنا من قبل، فإن المجتمعات المحلية في العالم العربي تختلف بسبب ذلك في درجة انتشار التفرقة بين الجنسين[٧٥].

والحجاب هو رمز الشكل المتطرف لهذا الفصل بين الجنسين. ومع ذلك، كما توضح مقالتا ثريا التركي وليلى أبو لغد، فإن نوع الحجاب والحالات الاجتماعية التي يكون فيها إلزامياً، وكذلك المعاني المرتبطة باستعماله، قد تختلف من مجتمع عربي إلى آخر. وكذلك قد توجد درجة من الفصل بين الجنسين دون الحجاب، كما يتبين من الفصلين اللذين كتبتهما كاميليا الصلح وسهير مرسي. وفي هذه الحالة تمثّلت الحشمة النسائية في السلوك والملبس المقبولين اجتماعياً، وتجنب الذكور الغرباء[٧٦].

وقد وصفت ثريا التركي في بحثها بين أسر النخبة الحضرية في العربية السعودية حالة من حالات التطرف النسبي للفصل بين الجنسين. ولكن حتى في هذا المجتمع هناك قدر من المرونة قد لا يكون ظاهراً بوضوح لشخص خارجي. وقد أوضحت الباحثة كيف تمكّنت من الاستفادة من هذه الحقيقة رغم أنه كان ينظر إليها على أنها فرد من أفراد مجتمع البحث.

وكذلك تصف ليلى أبو لغد نوعاً متطرفاً نسبياً من التفرقة بين الجنسين في المجتمع البدوي الذي قامت بدراسته. فقد وجدت نفسها ملزمة بالإعلان عن ولائها، إما للعالم الاجتماعي للرجال وإما لعالم النساء. وقد اختارت هذا الأخير، رغم ما فرضه عليها هذا الاختيار من قيود على مرونة دورها كباحثة، لكن هذا الاختيار لم يكلفها كثيراً، إذ إنه لم يحرمها من امكانية الحصول على معلومات عن العالم الاجتماعي للرجال، لأنه إذا كان الرجال يميلون إلى الحديث بحرية أمام نسائهم فإن النساء يملن لئلا يفضين للرجال عن عالمهن الاجتماعي إلاّ بالقدر الذي يرغبن فيه.

وكان المجتمع الفلاحي المصري الذي قامت بدراسته كاميليا الصلح يتميّز أيضاً بتمسكه بالتفرقة بين الجنسين، وهو عامل يبدو أن طريقة حياة الأسر المهاجرة زادت من حدّته بعد هجرتها. ورغم أن الباحثة لم تتخل عن مكانتها كضيف مؤقت فقد

(٧٤) انظر: Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981).

(٧٥) انظر: Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*.

(٧٦) انظر: Dwyer, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco;* Carla Makhlouf, *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen* (London: Croom Helm, 1979), and Germaine Tillion, *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society* (London: Al Saqi Books, 1983).

واجهت مع ذلك التوقع بأن تلتزم، بوصفها امرأة عربية، ببعض قواعد السلوك التي تلتزم بها المرأة بين الناس.

ويبدو أن التفرقة بين الجنسين محدودة نسبياً في قرى الدلتا بين أفراد المجتمع الريفي الذي قامت سهير مرسي بدراستهم، وإن كان المدى الفعلي لهذه التفرقة يختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى. وترجع المرونة التي تتسم بها الحدود الفاصلة بين عالمي الرجل والمرأة الاجتماعيين في هذه الحالة إلى حد كبير، إلى اتصال المنطقة بالمراكز الحضرية.

وكذلك تذكر ستناي شامي أن التفرقة بين الجنسين محدودة نسبياً في المجتمع الشركسي بوجه عام، عند مقارنته بالمستوطنة الحضرية التي درستها في الأردن. وتتجلى هذه التفرقة في أنماط محددة للسلوك تدل على المرونة النسبية للحدود الاجتماعية التي تفصل بين الجنسين.

وأخيراً، تبين أن التفرقة بين الجنسين لا وجود لها تقريباً في المجتمع الحضري اللبناني الذي قامت بدراسته سعاد جوزف. وهي تذكر أن ظروف السكن المزدحم في تلك الأحياء كان عاملاً فعّالاً (إن لم يكن حاسماً) في إزالة الحواجز المكانية بين الجنسين[٧٧].

ما هو أثر الحجج الواردة هنا في ما يتعلق بالمزية الحاسمة للباحثة الميدانية من غير أهل البلاد، التي يقال إنها تتمتع بها في المجتمعات التي تفصل بين الجنسين؟

إذا نظرنا إلى البيانات على أنها ليست مجرد مجموعة من المعلومات عن جماعة اجتماعية محددة أو موقف اجتماعي محدد، بل على أنها أيضاً «فهم للقيم والعادات، وللنوايا والنتائج، وأخيراً للأهمية والمغزى»[٧٨]، فإن الأبحاث الواردة في هذا الكتاب توحي بأن الباحثة المنتمية إلى أهل البلاد ربما تتمتع في هذا الصدد بمزية نسبية على زميلتها الباحثة من غير أهل البلاد. فالمعرفة الواعية أو غير الواعية، مهما كانت جزئية، التي يتوقع أن تتوافر للباحثة عن مجتمعها الأوسع هي مزية مؤكدة، من حيث إن الباحثة لن تحتاج إلّا إلى قليل من مؤشرات لإدراك منظور الجماعة لثقافتهم[٧٩]. كما أن الباحثات

(٧٧) انظر: Andrea B. Rugh, *Family in Contemporary Egypt* (Cairo: American University of Cairo Press, 1985).

(٧٨) Madan, «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: An Overview,» p. 268.

(٧٩) يؤكد دي جوسلين دي يونغ (P.E. De Josselin De Jong) أهمية تسجيل الجانبين الخارجي والداخلي (Emic and Etic) للنظرة إلى الثقافة، ويضرب مثلاً لذلك بأنه أثناء عمله الميداني في الملايو قام بمضاهاة النموذج البنيوي الذي وضعه بنفسه مع نظرة الأهالي أنفسهم إلى مجتمعهم. وأوضح كيف أن المشاركين يمكن أن يكون لديهم انطباع خاطىء بشأن بعض عناصر ثقافتهم، وأنه في حالات النزاع خاصة يبرز المثل =

الميدانيات من أهل البلاد، قد يكن أسرع إلى فهم جوانب الوضع الاجتماعي محل البحث. وبغض النظر عن تأثير الجنس وغيره من المتغيرات في مرونة الدور، فإن خبرة الباحثات من أهل البلاد بالمجتمع، واندماجهن فيه، وكذلك كفاءتهن اللغوية، من المتوقع أن تعطيهن مزية كبيرة في البداية[٨٠]، كما سيكون الوقت ـ وهو عامل حاسم بالنسبة إلى التكاليف ولا يستطيع أي باحث أن يتجاهله ـ مؤيداً لهن بوجه عام.

غير أننا لا نود أن نوحي بأنه إذا توافر الوقت فإن الباحث الميداني من غير أهل البلاد لن يستطيع أن يكوّن نظرة شاملة عن المجتمع. ومن الواضح أن مدى الوقت اللازم لتحقيق ذلك يعتمد على عدد من العوامل، ليس أقلها شأناً الصفات الشخصية للباحث الميداني، مثل قدرته على التكيّف، وكفاءته في التواصل، ومثابرته. كما أننا لا نتغاضى عن أنه يمكن، في حالات بحثية خاصة، أن يكون الباحث الميداني الأجنبي قادراً على إدراك الآثار الأوسع للواقع الاجتماعي التي قد لا يدرك أهميتها الباحث الميداني من أهل البلاد بنفس الدرجة من الوعي[٨١]. لكننا نؤكد أن الألفة بالمحيط الاجتماعي الأوسع، مزية لا شك فيها. ولا يقلّل من أهمية هذه الرؤية احتمال ظهور الذاتية في نظرة الأصيل إلى مجتمعه، لأن الذاتية قد تكون أيضاً خطراً يتهدّد الباحث من غير أهل البلاد.

تخضع هذه الحجج المتعلقة بالمزايا النسبية لكون الباحث من أهل البلاد لعدد من القيود. والمساهمات الواردة في هذا الكتاب توحي بأنه رغم أن معرفة الحضارة الأساسية للمجتمع أمر لا غنى عنه، إلاّ أن «المعرفة المباشرة» بمجتمع البحث وثقافته

= الأعلى، وان المشاركين في البحث يكشفون عن معرفة بالمبادىء البنيوية في مجتمعهم بالنسبة إلى المثل الأعلى بوجه خاص. انظر:

P.E. de Josselin de Jong, «The Participants' View of their Culture,» in: D.G. Jongmans and P.C. Gutkind, eds., *Anthropologists in the Field* (New York: Humanities Press; Assen: Van Gorcum, 1967).

(٨٠) هذه نقطة أكدها أيضاً حسين فهيم (Hussein Fahim) في مناقشته بعض مزايا أن يكون الباحث من أهل البلد. انظر: Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, introduction, p. 19.

ويشير خليل نخلة أيضاً إلى هذا الجانب عندما يبرز المزايا المحتملة لكون الباحث عضواً داخلياً في مجتمع البحث. انظر: Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist,» p. 346.

(٨١) اكتشف جون ستيفنسون (John B. Stephenson) وسو جرير (L. Sue Greer) أثناء دراستهما في أبلاشيا الجنوبية [الولايات المتحدة] أن بعض الأنماط الثقافية قد تكون مألوفة للباحث الميداني إلى حد يتطلب مزيداً من الحذر حتى لا يغض النظر عنها. انظر:

Stephenson and Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» p. 124.

الفرعية لها أهمية أكبر(٨٢)، نظراً إلى عدم تجانس الهياكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الوطن العربي، وميل الباحثين الاجتماعيين إلى «دراسة من هم أدنى منهم في السلم الاجتماعي»(٨٣). يمكن أن نفترض أن الباحثين الميدانيين من أهل البلاد سوف يواجهون كثيراً من الجوانب غير المألوفة في مجتمع البحث، ربما لم يكونوا قد اتصلوا بها كثيراً من قبل. وفي هذه الحالة فإنهم سيتخذون هم أيضاً دور الباحث «الدخيل»، أو سيُفرض عليهم هذا الدور، أو سيكونون ممن يصفهم فريليخ (Freiliech) بأنهم «الأهالي الهامشيون» من أبناء المجتمع(٨٤)، وهو يقصد من يعيشون على حافة مجتمع البحث. ولكن حتى في هذه الحالة، فإن ذلك لا يضعهم بالضرورة على قدم المساواة مع الباحثات الميدانيات من غير أهل البلاد، نظراً إلى ألفتهم بالمجتمع الأوسع الذي ينتمين إليه، والذي يكوّن مجتمع البحث جزءاً منه. وهناك قيد آخر، يرجع إلى أن الباحث الميداني المنتمي إلى أهل البلاد قد ينسب في بعض الأحيان إلى الفئات أو الطبقات المسيطرة في ذلك المجتمع، بسبب مركزه الاجتماعي(٨٥). وقد يكون لهذا العامل آثار بعيدة المدى في ما يتعلق بعلاقته بمجتمعات البحث التي قد تكون مكانتها أدنى منه في السلم الاجتماعي.

وجملة القول إن المساهمات الواردة في هذا الكتاب تؤكد أن للجنس أثره في القدرة على الحصول على البيانات. وهي تبين في ما يتعلق بالمجتمع العربي بالتحديد أن المتغيرات التي يمكن أن تعدّل، بل وأن تستبعد أثر الأنثوية في تحديد دور الباحثة لا تؤثر بصورة موحدة في جميع الحالات. والأهم من ذلك أن هذه المساهمات تبين أن الباحثات الأجنبيات لسن بالضرورة في مركز أفضل في ما يتعلق بالحصول على المعلومات في المجتمعات التي تفرق بين الجنسين. بل إن الباحثة الميدانية من أهل البلاد هي التي تتمتع في بعض الحالات البحثية بمزية نسبية في هذا الصدد.

ج - تحليل البيانات وتفسيرها

رغم ما يبدو من عدم اتفاق الرأي في الكتابات الأنثروبولوجية حول أهمية جوانب الخلفية الاجتماعية للباحث الاجتماعي في وضع وتطبيق النماذج والمفاهيم

---

(٨٢) قام جون ستيفنسون وسو جرير أيضاً باسترعاء الانتباه إلى الفارق بين المعرفة المسبقة بثقافة ما بوجه عام والمعرفة المحددة بمجتمع البحث. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٨٣) انظر: Laura Nader, «Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying up,» in: D. Hymes, ed ., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1974).

(٨٤) Morris Freilich, ed., *Marginal Natives: Anthropologists at Work* (New York: Harper and Row, 1977).

(٨٥) انظر: Hussein Fahim, «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspective of an Egyptian Anthropologist,» *Human Organization,* vol. 36, no. 1 (1977), pp. 80-86.

والأطر النظرية، فإن الأدلة المستمدة من هذا الكتاب تبرز أهمية جنس الباحث في هذا السياق. ويبدو أن جنس الباحث يعتبر متغيراً مهماً يؤثر في تحليل البيانات وتفسيرها، من طريق تأثيره في الحصول على البيانات وعلى تكوين رؤية محددة. فسعاد جوزف مثلاً توضح كيف أن الجنس يلعب دوراً في تكوين النسق المعرفي المتفاوت بين الذكور والإناث. وكذلك تعترف ليلى أبو لغد بأن نظرتها نبعت من الموقف الذي وُجدت فيه، وكيف أن النظرة النسوية أثرت في تحليلها المجتمع البدوي. وكذلك تذكر ثريا التركي أن النماذج المرتبطة بعلاقة الرجال بالنساء في المجتمع العربي إنما وضعها باحثون من الذكور على أساس استنتاجات لم يتم التحقق منها، بدلاً من أن تقوم على بيانات تمّ الحصول عليها مباشرة. كما وجدت كاميليا الصلح أن نموذج المرأة الفلاحة المصرية التي «لا حول لها ولا قوة» لا يتفق مع الواقع الذي لمسته في ميدان البحث.

وهذه الاستنتاجات تتفق مع الفكرة العامة في الكتابات النسائية التي تبرز أهمية الجنس في صياغة المعرفة، والتي كشفت عن التحيّز الرجالي المصاحب لنماذج ونظريات العلوم الاجتماعية. وعندما نظرت الباحثات إلى تطور الجنس البشري مثلاً، كشفن عن التحيّز المتأصل في الأطر الفكرية التي ترى أن هذا التطور كان في المقام الأول تطور الذكور دون الإناث. وتضمنت دراسات مجتمعات الصيد والجمع مغالاة في دور الصيد في الاقتصاد. وكشفت الباحثات من النساء، وقدمت الوثائق الدالة على ذلك، عن أهمية الأنشطة النسائية في جمع الثمار وفي توفير الأغذية المألوفة وفي اقتصاد تلك المجتمعات على وجه العموم[٨٦]. كما أن الأبحاث الأخرى التي قامت بها باحثات نسويات أثبتت خطأ المزاعم السابقة القائلة بأن تنظيم مجموعات الزمرة Band كان يقوم دائماً على أساس تسلسل النسب إلى الأب، أو على الإقامة في الموقع الذي ينتمي إليه الأب[٨٧]. وتشككت الباحثات الاجتماعيات في الاعتقاد بالسيطرة العامة الدائمة للرجال والخضوع العام للنساء، وأوضحن أن هذا التفاوت في السلطة يعتمد على ظروف تاريخية محددة ترتبط بعلاقات التوزيع، وبظهور الملكية الفردية وتكوين الطبقات، وتحول علاقات الانتاج، وظهور الدولة[٨٨]. وذلك فضلاً عن أن نماذج

---

(٨٦) انظر: J. Goodale, *Tiwi Wives: A Study of the Women of Melville Island* (Seattle: Washington University Press, 1971).

(٨٧) انظر: L. Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles Cross-Culturally* (New York: Monthly Review Press, 1981).

(٨٨) انظر: K. Sacks, «Engels Revisited: Woman, the Organization of Production and Private Property,» in: Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974), Ernestine Friedl, *Women and Men: An Anthropologist's View* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975); J. Nash, «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance,» *Signs,* vol. 4, no. 2 (1978), pp. 349-362, and M.D. Caufield, «Equality, Sex and Mode of Production,» in: G.D. Berreman and K.M. Zaretsky, eds., *Social Inequality: Comparative and Developmental Approaches* (New York: Academic Press, 1981).

السلطة الأنثروبولوجية/ السوسيولوجية كانت عادة تحدّد السلطة من حيث هياكلها الرسمية، وتجاهلت إلى حد كبير التعبيرات غير الرسمية عن السلطة في المجتمع. وقد كشفت الباحثات اللاتي درسن المرأة، أهمية هذه التعبيرات غير الرسمية ودورها في التوصل إلى فهم أكثر توازناً لتوزيع السلطة في المجتمع[٨٩]. وقد بيّنت س. مورغان (Morgan) كيف أن الدراسات المتعلقة بالعمل السياسي والتحرّكات الاجتماعية تكشف عن تحيّز للذكور[٩٠]، من حيث إن تلك الدراسات مالت إلى ربط العقلانية والفكر والموضوعية بالذكور وربط العاطفية والمشاعر بالنساء. وقد تجاهلوا العنصر النسائي في بحوثهم، وبالتالي لم يتمكّنوا من تفسير مظاهر الترابط بين المشاعر والأفعال في النشاط السياسي. وكان هناك اتجاه للنظر إلى الرجال على أنهم العناصر الفاعلة الاجتماعية الأساسية مع إزاحة النساء إلى حواف الواقع الاجتماعي[٩١]. وكان من أثر هذه الأفكار المسبقة وأمثالها، التي اتخذت كإطار للحصول على المعلومات، أن حدّت من صدق النماذج الاجتماعية والنظريات الساعية إلى تفسير السلوك البشري. غير أن هذه الحقائق لا يجوز أن تدفعنا إلى تجاهل الخطر الذي أشارت إليه بعض الباحثات، وهو أنه في محاولة تصحيح هذا التحيّز ربما يقع التحليل النسوي نفسه في التحيز[٩٢].

وهذه الأمثلة ليست على سبيل الحصر، لكنها تبين أن وضع الفرضيات العلمية والتحقّق منها يعتمد على عوامل متعددة لا تدخل جميعها في اطار العلم. فتكوين النظرية يمكن أن يتأثر أيضاً بمنظومات أخرى من المعرفة (علمية أو فلسفية أو ثيولوجية)، وبالتالي تكون عرضة للتحيّز[٩٣]. والنظريات التي توضع داخل سياق تاريخي وثقافي معين قد تكون خاصة بذلك السياق، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أنها ليست موضوعية. وصدق النظرية يتأكد بتطبيقها. وفي هذا يكمن محك موضوعيتها ومحك حدودها التاريخية والثقافية. فالنظرية يمكن أن تكون صحيحة بالنسبة إلى فترة تاريخية محددة وداخل تراث ثقافي محدد. كما أنها يمكن أن تمتد خلال أكثر من فترة تاريخية واحدة وأن تكون صادقة عبر عدد من الثقافات. بيد أن هذه النقطة لا تتعلق بموضوعية النظرية بقدر ما تتعلق بمحاولات تطويعها أو تعديلها أو التخلي عنها بسبب

---

(٨٩) انظر: S. Rogers, «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/ Male Interaction in Peasant Society,» *American Ethnologist,* vol. 2, no. 4 (1975), pp. 727-756.

(٩٠) Morgan, «Towards a Politics of Feelings: Beyond the Dialectic of Thought and Action,» pp. 203-224.

(٩١) انظر: Mona Etienne and Eleanor Leacock, eds., *Women and Colonization: Anthropological Perspectives* (New York: Praeger, 1980).

(٩٢) انظر: Scheper-Hughes, «From Anxiety to Analysis: Rethinking Irish Sexuality and Sex Roles,» pp. 147-160.

(٩٣) انظر: M. Mulkay, *Science and Sociology* (London: George Allen and Unwin, 1980).

صعوبة تطبيقها أو استحالته[٩٤]. وعلى ذلك فالتطبيق العالمي لنظرية ما، ليس بذلك شرطاً جوهرياً لقبولها. ورغم أن النظريات لها اتجاهها الثقافي والتاريخي فإن وضعها يعتمد بطبيعة الحال على نوع البيانات التي يتم جمعها من الميدان. فإذا جمعت البيانات بوجهة نظر محددة، يتبع ذلك أن المفاهيم والنماذج والنظريات التي توضع لتفسيرها ستكون مقيدة بالقدر نفسه. ومن المنطلق نفسه، وكما توضح الدلائل الواردة في هذا الكتاب، فإن البيانات التي تجمع من مجتمعات تفرق بين الجنسين يمكن أن تكون محلاً لنظرة تتأثر بجنس الباحث. ويوحي هذا بأن النظريات التي توضع لتفسير الظواهر الاجتماعية في هذه المجتمعات يمكن أن تتأثر بدورها بهذه المحددات نفسها.

وفي ما يتعلق بتأثير كون الباحث من أهل البلاد في صياغة النظريات، ليس في الكتابات الأنثروبولوجية ما يشير إلى الأهمية المباشرة أو الفورية لهذا المتغير[٩٥]. وهذا رأي تؤيده بعض المساهمات في هذا الكتاب. فكل من ثريا التركي وستناي شامي مثلاً تؤكد أنه في ما يتعلق بالفحص النظري للبيانات، فإن ما يهم هو الوضوح الفكري ونوعية البيانات، وليس التميّز بما إذا كان الذي جمعها أصيلاً أو دخيلاً. وتعتقد سهير مرسي أن البحث الذي يقوم به شخص من أهل البلاد يوفر بصيرة نافذة بشأن تحرك هذا المجتمع، ولكنه لا يولّد نظريات نابعة منه.

غير أن المقالات الواردة في هذا الكتاب توحي أيضاً بأن كون الباحث من أهل البلاد يمكن أن يكون له أثر في الحصول على البيانات. من ذلك مثلاً أنه عندما يكون للعالم الاجتماعي في أحوال معينة فرصة أفضل للحصول على المعلومات، فإنه قد يكون في وضع أفضل لتقديم مساهمة نظرية لفهم الظواهر الاجتماعية في مجتمعه. ولكن ذلك يتوقف على عدم قدرة العالم الاجتماعي من غير أهل البلاد على الحصول على البيانات. ونحن لا نزعم أن علماء الاجتماع الأجانب لا يستطيعون أن يضعوا نظريات صالحة لفهم مجتمعات مغايرة لمجتمعاتهم. فالعالم الاجتماعي، أيّاً كان أصله القومي، يخضع لمخاطر التحيّز ـ سواء كان عرقياً أو إثنياً أو طبقياً أو سياسياً ـ ويمكن أن يؤثر ذلك في الحصول على المعلومات، وبالتالي في صياغة الأطر النظرية.

٥ ـ العمل الميداني والأخلاقيات

وهناك أخيراً جانب معين من وضع الباحث الميداني المنتمي إلى أهل البلاد في الوطن العربي نرى أن له أهميته، وهو الآثار الأدبية المترتبة على اختيار الموضوع ونشر النتائج التي يخلص إليها البحث. ولا شك أن هذه الأبعاد الأدبية لها، أو يجب أن

---

(٩٤) انظر: علي مختار، «إشكالية العلاقة بين الايديولوجية والعلوم الاجتماعية،» في: خليفة [وآخرون]، **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**.

(٩٥) انظر: T. Asad, «A Comment on the Idea of Non-Western Anthropology,» in: Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*.

يكـون لها، أهميـة كبرى بـالنسبة إلى العـالم الاجتماعي، سـواء كـان من الأهـالي أو لم يكن[٩٦]. ولكن كما توضح كاميليـا الصلح فإن الآثـار الأدبية لكـون الباحث من أهـل البـلاد في الوطن العـربي ربما يـرتبط بها عـدد من الأبعاد التي قـد لا يواجههـا الباحث الميداني الغربي، على الأخص داخل مجتمعه، أو لا يواجهها بالقدر نفسه.

هنـاك مثلاً مسـألة ارتبـاط موضـوع البحث بـاحتيـاجـات التنميـة الاجتـماعيـة الاقتصادية في الوطن العربي. فالضغط من أجل اجراء بحوث ذات توجه عمـلي ليس بـأي حـال سمـة مميـزة للبـاحث الميـداني العـربي أو حتى للبـاحثـين في العـالم الثـالث عموماً[٩٧]. ولكننا نقول إن تجاهل هـذه الاحتياجـات ربما يكـون أكثر تكلفـة في مجتمع يعتبر تخصيص الموارد الأمثل فيه مشكلة جوهريـة[٩٨]. ولم يكن بين المسـاهمات في هـذا الكتاب من اعتمدت مالياً على السلطات الحكومية في البلد الذي أجـري فيه البحث، وهي حقيقة لا شك في أنها أتـاحت لهن قدراً من الحـرية في اختيـار الموضـوع. ولكن معـظمهن كنّ على وعي بـالحاجـة إلى الـوحـدة بـين النـظريـة والتـطبيق، وأن يكـون لأبحاثهن جدواها في توفير فهم أفضل لمجتمعهن، وربما لتغيير هذا المجتمع.

والطريقة التي يقدم بها الباحث الميداني «نفسه» إلى مجتمع البحث، هي جـانب آخـر من الجوانب الأدبيـة للعمل الميـداني. فإن البـاحثـين الميـدانيـين العـرب ليسـوا مسؤولين أمام من يشكّلون إطـارهم المرجعي الأكـاديمي فحسب شأنهم في ذلـك شأن زملائهم من غير أهل البلاد، إذ يتوقع منهم أن يكونوا مدركين التزامهم الأدبي تجاه من يقومون بدراستهم. ومن ثم نشأت الصعوبة المعنوية التي واجهت ليلى أبو لغد وكاميليا الصلح في تحديد هوية كل منها، واذاعة معلومات تتعلق بشخصيهما.

وينـطوي البحث الذي تقـوم به بـاحثات ميـدانيات من أهـل البلاد في الـوطن العربي على عامل آخـر، وهو خضـوعهن للسلطات التي يعشن تحت ولايتها، حتى إذا كان بقاؤهن في البلد مؤقتاً[٩٩]. وهذا الشرط يحدث أثراً ملمـوساً في تحـديد الأولـويات لجدول أعمال البحث، كما يؤثر في القرارات المتعلقة بمحتويات الكتابات الصادرة عنه.

---

(٩٦) انـظر: J. Barnes, «Some Ethical Problems in Modern Fieldwork,» in: Jongmans and Gutkind, eds., *Anthropologists in the Field;* Thomas Weaver, ed., *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues* (Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1973), and Michael A. Rynkiewich and James P. Spradley, *Ethics and Anthropology: Dilemmas in Fieldwork* (New York: John Wiley, 1976).

(٩٧) انظر: Petlo and Petlo, «Ethnography: The Fieldwork Enterprise,»; Srinivas [et al.], *The Fieldworker and the Field,* and Madan, «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: An Overview».

(٩٨) انـظر: Fahim, «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspective of an Egyptian Anthropologist,» pp. 80-86.

(٩٩) انـظر: Hussein Fahim and K. Helman, «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Note,» *Current Anthropology,* vol. 21, no. 5 (1980), pp. 644-663.

ومن الأيسر بطبيعة الحال نشر استنتاجات عن مجتمع لن يطأه المرء مرة أخرى، ولا يتوقع أن يحصل أعضاؤه على نسخ مما كتب عنهم. ورغم أن الباحثين الغربيين يواجهون بصورة متزايدة باحتمال أن يطعن «الأهالي» في النتائج التي يصلون إليها، فإننا نرى أنهم قادرون إلى حد ما على الإفلات من الآثار السياسية لما يختارون نشره، على حين لا يتمكن الباحثون الميدانيون من أبناء البلاد في الوطن العربي من تجنب المسؤوليات الاجتماعية والسياسية، التي تنبع بصورة مباشرة أو غير مباشرة من الاستنتاجات التي تصل إليها بحوثهم[١٠٠].

وفي النهاية، فإن المساهمات التي ضمّها هذا الكتاب تبين بوضوح دور الأنثوية ودور الانتماء إلى المجتمع في تشكيل المعرفة السوسيولوجية. وإذا كانت المرأة تستطيع أن ترتاد بعض مجالات الثقافة بدرجة أكبر من بعضها الآخر، فإن الأنثوية والانتماء إلى المجتمع ـ بالتفاعل مع مجموعة من المتغيرات الأخرى ـ يوضحان كيف أن نظرتنا إلى «الواقع» تتحدد في الحقيقة تاريخياً واجتماعياً.

ومن ثم يستنتج أن النظرة الناتجة من ذلك إلى الثقافة لا تعدو أن تكون نظرة جزئية. ولئن كانت الدراسات التي يجريها الرجال جزئية أيضاً فإننا نؤكد أنه ليست هناك نظرة كاملة واحدة إلى المجتمع. فالمساهمات في هذا الكتاب، بإضاءتهن جوانب من المجتمع العربي لم تشملها حتى الآن البحوث التي قام بها الرجال، يثبتن بوضوح أن الواقع متعدد الأبعاد. وكل وجهة نظر تعبر عن جانب واحد من الواقع. و «المعرفة» المتولّدة من هذه النظرات المتعددة هي بحكم قوانين الفكر السائدة معرفة متكاملة. ومن ثم فإن مزية البحوث التي يقوم بها الرجال على البحوث التي تقوم بها النساء، والبحوث التي يقوم بها أفراد من أهل البلاد على البحوث التي يقوم بها أفراد من الخارج، أو العكس، سوف تعتمد إلى حد كبير على الموقف الذي يجد فيه الباحث أو الباحثة نفسهما.

ويجب أن تكون الرؤى المتعددة التي تكشف عنها المساهمات التالية محلاً للاهتمام، لا من جانب العلماء الاجتماعيين المعنيين بالجوانب المنهجية والنظرية للخبرة الميدانية فحسب، بل أن تكون موضع اهتمام في مجال المعرفة السوسيولوجية برمتها. ولما كان الكتاب يضم وثائق عن الخبرة الميدانية لعالمات اجتماعيات، فإن النتائج التي يصل إليها لها أهمية خاصة للبحوث النسوية.

وأخيراً، وليس آخراً، فإن المساهمات الواردة في هذا الكتاب تقدم صورة بليغة عن جانب، ربما كان من أكثر جوانب العمل الميداني غموضاً، ألا وهو تلك الظروف المحيطة التي تجعل من كل خبرة بحثية خبرة شخصية فريدة.

(١٠٠) Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist».

الفصل الاول

التأنيث، والأسرة، والذات، والسياسة

بحث ميداني تقوم به «مغتربة»

سعاد جوزف

كان أهم جوانب بحثي عن الشرق الأوسط يتعلّق بلبنان. وقد عشت في لبنان عامين ونصف العام في الفترة ١٩٧١ ـ ١٩٧٣، أبحث مسألة إضفاء الطابع السياسي على الطوائف الدينية في برج حمّود، وهي منطقة حضرية أغلب سكانها من أبناء الطبقة العاملة في بيروت الكبرى. وفي زيارات أخرى للبنان (١٩٧١، ١٩٧٦، ١٩٧٨، ١٩٨٠) انتقلت إلى دراسة العلاقات بين المرأة والأسرة والسياسة. وكان التحوّل في مشروعي العلمي سبباً لتغيرات طرأت علي داخلي، كما كان نتيجتها. وقد حملتني هذه السنوات العشرون (منذ ١٩٦٧) التي تركّز فيها عملي على الشرق الأوسط في رحلة فكرية أصبح لها طابعها الشخصي، إذ غدوت أعي باطراد تزايد العلاقة بين التزاماتي المهنية وارتباطاتي الشخصية.

ويتيح لي هذا الفصل فرصة فريدة للجمع بين هذه الأسفار معاً لأول مرة ضمن اطار مهني. فكوني ترعرعت كفتاة عربية أمريكية، كان معناه أني أصبحت شخصاً ينتمي إلى عالَمين كثيراً ما كانا متعارضين. وإذا جاز لي أن أستخدم العنوان الذي أطلق على أحد المؤتمرات التي عقدت مؤخراً، فإن الكثيرين الآن «يكسرون حاجز الصمت» ويتصدّون لمجموعة من القضايا القائمة بين الغرب والشرق الأوسط. ومن بين هؤلاء شرعت المرأة العربية الأمريكية في البحث في طبيعة نشأتها الاجتماعية وآثارها في ظل ثقافة مزدوجة. وكان من المهم في هذا السياق أن تتاح لي فرصة الكتابة، على أساس أكاديمي، عن تجربة العودة إلى مسقط رأسي لأجري بحثاً عنه.

١ ـ العودة إلى الوطن

في ١٩٦٨، زرت لبنان ضمن برنامج لتبادل الأفكار نظّمته جمعية الشابات

المسيحيات. وكنت وقتها أول من تتاح له الفرصة من أفراد أسرتي للعودة إلى لبنان منذ هاجرنا إلى الولايات المتحدة في ١٩٤٩. وكانت هذه العودة تبدو على السطح شبيهة بعودة كثيرين من المغتربين الآخرين. وكانت مثقلة بالرومانسية، إذ إني وقعت في غرام البلد، والناس، والثقافة.

ولكن كان هناك فرق. فإني كطالبة تدرس الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا، كنت أضع الأساس للبحث الذي سأتقدم به للحصول على درجة الدكتوراه. وبالتالي لم آتِ فقط لألتقي باللبنانيين بل لأدرسهم أيضاً. ومنذ البداية كان لي طابع الأصيلة في المجتمع والدخيلة عليه في الوقت نفسه. ودون أن أدرك ذلك في حينه، كنت - أيضا - ذاتاً وموضوعاً (Subject/ Object) في آن واحد.

كان لديّ إحساس عميق بأني عدت إلى بيتي. وكانت أشياء كثيرة مألوفة إلى حد أني لم أعد أراها بعد أنْ مرّت الشهور القليلة الأولى. وغدت الأحداث المعتادة أقل لفتاً للنظر. كان لديّ شعور بالتاريخ. استمعت إلى حكايات طفولة والدي وتاريخ أسرتي المبكّر في لبنان. وعرفت، على المستوى الشخصي، أهمية التوحّد مع الأسرة ومع الأصول القروية. وعلى المستوى العاطفي، تحرّكت لديّ مشاعر حميمة: الإحساس بالانتماء، والالتزام بالأخلاق، وكذلك حساسيات المجاملة والكياسة.

وكنت أشعر باستيقاظ معرفة قديمة تشرَّبتها في سن مبكرة ولكنها نادراً ما كانت صالحة للتطبيق في الإطار الأمريكي. وطغت هذه المعرفة تلقائياً في ظل طقوس القرابة، وأساليب الحديث، وسيادة الاحترام. وكنت سعيدة بالتبجيل الذي أستطيع أن أبديه لأخوالي وخالاتي الذين سبق أن سمعت عنهم حكايات كثيرة. كانت هناك متعة في ممارسة الأدوار التي لها طابع اليقين.

لم يكن هؤلاء الناس غرباء عني، فأنا أعرف عقليتهم، ومنطق تفكيرهم مألوف لديّ. وكنت أقتنع بتفكيرهم الذي يقوم على منطق لا يتصل مباشرة بمنطقي الواعي، ولكنه مع ذلك موجود في داخلي. ووجدت نفسي أستخدم المنطق نفسه وإن كنت لا أستطيع دائماً أن أعبر عنه بطريقة تتفق مع تفكيري الذي تدرّب على أسس غربية.

وبعد أن كنت قد تشبّعت بالصورة الثابتة التي يفرضها المجتمع الأمريكي للعرب، وجدت أني - بخاصة عند عودتي الأولى في ١٩٦٨ - أشعر بوهج كبرياء عرقي، إذ كانت الصور المستمدة من الكتب المدرسية، ومن وسائل الإعلام، ومن الحديث مع الأمريكيين العاديين والأمريكيين المتعلمين تتناقض مع الجمال الرائع، والانفتاح السياسي والاجتماعي، وحب الحياة، والثقافة الرفيعة التي وجدتها في لبنان في الستينيات والسبعينيات. وكان الشعور بحضارة المنطقة - التي ينكرها الغرب - واضحاً

وقـوياً. كـما كان من الـواضح حجم الـدَين التاريخي الـذي يدين بـه الغـرب للشرق الأوسط.

وقد تأثرت على الأخص بالصراحة التي يعـبر بها النـاس عن مشاعـرهم. ونظراً إلى أني تربيت في أسرة تشعر بالأشياء شعوراً عميقاً، كنت كثيراً ما أجـد في الولايـات المتحدة أن العواطف أمر لا مكان له. أما في لبنان، فقد كان الرجال والنساء يعـبّرون عن مشاعرهم بصراحة، ويتوقعـون مني أن أفعل المثـل. ومن طبقة أعمق لم أفهمهـا، كنت أشعر بأني أسترد شخصيتي. كان جزء مني يعود إلى مكانه الطبيعي.

٢ ـ دَوْران متعارضان

بـوصفي شخصاً لـه جذور في المجتمـع، كانت ارتبـاطاتي بـالنـاس، وهـويتي، متعددة الجوانب. كان ذلك مما يسرّ مهمتي، كما جعلها في الوقت نفسه أكثر تعقيداً.

فـأنا أنتمي إلى أسرة محليـة، ولي أقربـاء من ناحيـة كل من الأب والأم، وكـان هؤلاء يتوقعون مني أن أقيم معهم، وأن أؤدي الالـتزامات العـائلية، وأن أكـون امرأة لبنانية حقيقية. وكان ذلـك يتعارض مـع أداء العمل الميـداني الذي يحتـاج إلى وقت، وقدرة على الحركة، وسلوك غير تقليدي في أحيان كثيرة.

وكنت بالنسبة إلى أصدقائي، باحثة وشاعرة في وقت واحد. كانوا يتوقعـون مني حواراً ذكياً، وحراكاً بين أفراد المجتمع، وأسلوباً كوزموبوليتياً في التعامل.

وبـالنسبة إلى الفلسـطينيـين والأصـدقـاء التقـدميـين من اللبنـانيـين، كنت من الناشطات السياسيات. وكانوا يتوقعون مني المشاركة، والتحرّك السياسي في المخيمات، وغـير ذلك من أنشـطة المسانـدة. كما كنت هـدفاً للتجنيـد السياسي من جـانب بعض الشبان في برج حمّود. وسعى أحدهم إلى أن يضمني إلى عضوية الحزب السوري القومي الاجتماعي، وجعل الكثيرون منهم الشقة التي أقيم فيهـا مكانـاً للمناقشـات السياسيـة التي لا تنقطع. وفي ظل الجو المشبع بالسياسة في لبنان في أوائل السبعينيات، وجـدت تعارضاً بين احتياجات العمل الميـداني والنشاط السيـاسي. كان أصـدقائي التقـدميون يرتدون ملابس بسيطة، ويزورون بعضهم بعضاً في كل يوم تقريباً، ويتحاورون حول سيـاسات الشرق الأوسط، ويتخـذون مواقف قـاطعة ازاء شتى المسـائل، ويشـاركون بصورة ايجابيـة في العمل السيـاسي. ولو اني تصرفت عـلى المنوال نفسـه في برج حمـود لأبعدني ذلك عن معظم جيراني. وكان عليّ أن أمشي على صراط مستقيم بين المـواقف التي أرتبط بها بقوة (القضيـة الفلسطينيـة) والاحتفاظ بثقـة أكبر عـدد ممكن ممن أعيش بينهم.

وكان مجتمع الطلبة في الجامعة الأمريكية في بيروت ينظر إليّ على أني طالبة دراسات عليا تحضر بحثاً للحصول على درجة الدكتوراه. وكانوا يعاملونني كأني باحثة تحت التمرين، مجهولة منهم، وعليها أن تثبت وجودها.

أما في مكان اقامتي، فقد كنت صديقة أو ابنة أو أماً أو أختاً. وظللت بالنسبة إلى البعض الدخيلة المشكوك في أمرها. كنت على الأقل مغتربة، فتاة لبنانية عائدة. وكانت هذه الصفة تمنحني قدراً من الشرعية، وحقاً في الاتصال بالناس في المنطقة المجاورة.

كان من الطبيعي أن أرغب في العودة إلى لبنان لأتعرف إلى جذوري الثقافية. كنت فتاة عائدة إلى أرضها، ابنة لها تاريخ. كان لي حق في الوطن، وفي أن ألقى الترحيب فيه. وزاد من مكانتي أن أسرتي تنتمي إلى ضاحية قريبة من بيروت، وكانت تأتي لزيارتي بانتظام. كما أن زيارة والديّ لبنان أثناء قيامي بالبحث رفعت مكانتي، إذ أتى الكثيرون من المناطق المجاورة لتحيتهما، واستُقبلوا بدورهم بالحفاوة والكرم والبساطة التي يلقاها الناس الذين يعرف بعضهم بعضاً منذ أمد طويل. وبينما كنت بالنسبة إلى بعض الجيران مجرد جواز سفر إلى أمريكا، فقد كان مجيئي من هناك في نظر غيرهم سبباً يدعوني إلى التعالي في نظرتي إليهم. وكان من مصادر دهشتهم أني أتصرّف كشخص «عادي». وبالنسبة إلى غير أولئك وهؤلاء، كان العرب الأمريكيون موضع شبهة وشك، شأن أي أمريكي آخر، عليهم أن يثبتوا أنهم جديرون بالثقة.

وكان تحركي بين الدوائر المختلفة يحتاج إلى تحوّلات كثيرة، خارجياً وداخلياً. كنت أتمزق بين المطالب المتعارضة. فهم جميعاً يريدون مني أكثر مما أستطيع أن أقدّمه. وغدوت أعتذر باستمرار. وترتّب على ذلك أن كنت في أحيان كثيرة أشتغل من ١٨ إلى ٢٠ ساعة في اليوم. وكنت في ذلك الوقت أتصور أن هذا هو الأمر الطبيعي.

٣ ـ هوية وخيارات طائفية

كانت لمسألة الهوية أهمية أساسية لعملي في الميدان، من الجانبين المهني والشخصي. فقد ذهبت إلى هناك كي أختبر الفرضية القائلة بأن قادة المؤسسات الاجتماعية والسياسية يضغطون على الأهالي من أجل استخدام هويتهم الطائفية كأداة سياسية للحصول على الخدمات والموارد. وعلى المستوى الشخصي، كنت على امتداد سنوات قد خضت معارك بشأن هويتي السياسية وهويتي الطبقية وكياني الطائفي / الوطني أثناء نشأتي كمهاجرة عربية أمريكية.

في نشأتي الأولى كنت كاثوليكية مخلصة، ثم بدأت تراودني الشكوك بشأن الكنيسة في سنوات المراهقة. ثم هجرت الكنيسة تماماً في عشرينياتي الأولى. ورغم

انتمائي إلى الطبقة العاملة، كنت أتحرك بسهولة في أوساط الطبقة الوسطى بفضل ما حصلت عليه من تعليم. ونظراً إلى أني تلقيت تعليمي في أمريكا في الخمسينيات، حينما كانت هناك حركة قوية لأمركة الجماهير وبخاصة جماهير المهاجرين، فقد اتخذت هوية أمريكية دون وضوح كامل. وإذ كنت آتية من بيئة بعيدة عن السياسة وأقرب إلى المحافظة، فقد اكتسبت كثيراً من الأفكار الراديكالية في الستينيات. وكان الانتقال بين هذه المواقف جميعاً يحتاج إلى تغيير في الهوية.

في أمريكا، كان هذا التغيّر في الهوية أمراً اختيارياً. كان في وسعي أن أهجر الكنيسة وأعتبر أني لم أعد كاثوليكية، وسمحت لي «بشرتي البيضاء» بأن أنتمي إلى جماعة العرب الأمريكيين أو أن «أمر» كأمريكية بيضاء. وكان في وسعي أن أهجر الطبقة العاملة وأنضم إلى الطبقة الوسطى. وكان يبدو أن التسميات السياسية قابلة للتغيير. غير أن امكانات الاختيار لم تنقص (بل ربما زادت) ما شعرت به من خلافات حول هذه القضايا. ومع ذلك كان هناك قدر من الاختيار بشأن الهوية.

أما في لبنان، فلم يكن يبدو أن موضوع الهوية قابل للاختيار. فهناك أنا مارونية سواء كنت أمارس هذا الوضع أم لا. وأنا مغتربة، امرأة متحدرة من أصول محلية تركت البلد ثم عادت. وأنا من ضاحية انطلياس، من أسرة عواضة، من أصل عمالي. كل هذه الأوصاف جعلت لي تعريفاً مسبقاً في أعين الآخرين يختلف عن المعنى الذي أستشفه منها. ورغم أني شعرت بقدر من الراحة التي تترتب على هذا اليقين، فقد دفعني ذلك إلى التساؤل بعمق أكبر، مهنياً وشخصياً، بشأن مسألة الهوية.

كنت أريد أن أثبت أن الناس يمكن أن يكون لهم الخيار في هويتهم ويستطيعون أن يفعلوا ذلك. وكنت أرى أن لا حرية سياسية ما لم تكن هناك خيارات. وكنت أود أن أعتقد أن الأفراد، إذا أتيحت لهم الفرصة، لن يتخذوا موقفاً متعصباً أو قائماً على أفكار مسبقة. كان موقفي من تسييس الهوية الطائفية يسمح لي بأن أرى أن النظام اللبناني لا يمكن أن ينجح بالصورة التي بني عليها. كما أن تركيز اهتمامي على المؤسسات، وعلى النخبة الحاكمة، سمح لي بأن أرى ـ قبل نشوب الحرب الأهلية ـ أن ثمة شرائح من النخبة الحاكمة سوف تبادر إلى تكثيف المشاعر والمنازعات الدينية.

ومن ناحية أخرى، فإن حاجتي إلى خلق هوية علمانية جعلت من الصعب عليّ أن أقبل أو أفهم تنظيم العواطف الكامنة في التحيّز (الطائفي). وكان خيالي يجفل من تصوّر أنه يمكن الحكم عليّ على أساس دیانتي، أو أسرتي، أو طائفتي أو أية مقولة أخرى. وكنت أركّز امكاناتي لإثبات وتوثيق الضغوط العنيفة من جانب المؤسسات على الأفراد سعياً إلى استغلال هوياتهم الدينية/ الطائفية. وكنت أرى التعارض بين

ذلك وبين حرية الاختيار المتاحة للأفراد في البيئات الأقل رسمية في الأحياء العمالية المختلطة.

وفي الأحياء التي أجريتُ فيها بحثي الميداني، وجدت كلاً من إثبات ونفي افتراضاتي وتصوراتي. كان أفراد الطبقة العاملة يتسمون بالسيولة في استخدام هويتهم وفي شعورهم إزاءها. فهم يقيمون علاقات عميقة مع جيرانهم عبر الحواجز الدينية، ويتعاملون مع الناس اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً بغض النظر عن هويتهم الدينية، أو الطائفية، أو الطبقية، أو الوطنية. ولكن ذلك لا يمنعهم من أن يستعينوا، ولا سيما في أوقات الأزمات القومية، بالمقولات والمشاعر الحزبية.

وقد أخذتني هذه الانسيابية على غرّة في بعض الأحيان. كنت أختلط بصراحة وبساطة بأشخاص من جميع الطوائف والقوميات في المنطقة التي أقطنها، وأصبحت صديقة مقرّبة لأشخاص من المسلمين والأرمن والمسيحيين. وعُرف عني أني مؤيدة للقضية الفلسطينية وحقوق الفئات المحرومة من المسلمين والمسيحيين. كما أن الجماعات الزائرة من النساء أو الأسر التي ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً كانت مختلطة أيضاً، وإن كانت غالبيتها من المسيحيين. وكان السبب الأساسي في ذلك أني دُفعتُ دفعاً لأصبح عضواً في الشبكة التي تنتمي إليها أقرب جاراتي، وهي أم حنا التي كانت فلسطينية كاثوليكية، وأنه لم يكن يتوافر لديّ الوقت الكافي لقبول كل الدعوات الأخرى التي أتلقاها، وكنت أتمنى أن أستجيب لها. وعلى الرغم من موقفي المعلن وسلوكي الواضح، وجدت أن لدى الناس أفكاراً مسبقة عن انتمائي لا تمتّ بصلة إلى ما قلته أو فعلته. كان المتوقع مني أن أتصرف تبعاً للخانة التي وضعت فيها، وأي سلوك آخر يثير الشك والريبة.

وكانت أفكار جارتي قد تشكّلت في شهر مايو/ أيار من عام ١٩٧٣ أثناء الصراع الذي استمر أسبوعين بين الجيش اللبناني والفلسطينيين. كنت عائدة لتوي من زيارة أصدقاء فلسطينيين في مخيم تل الزعتر، عندما استدعاني أصدقاء مسيحيون للصعود إلى سطح البناية التي أقطنها لأشاهد الجيش اللبناني يقصف المخيم الذي كنت فيه منذ لحظات. وقد أنحيت باللائمة على الحكومة اللبنانية. ولو جاء هذا النقد في لحظة أخرى ربما لم يكن ليحدِث الأثر نفسه في أصدقائي. أما في غليان اللحظة فقد أحدثت كلماتي أثراً شديداً في أشخاص عديدين كنت على علاقة وثيقة بهم. وكان رد فعل إحداهن مفهوماً. فقد رفضت فيكتورين، وهي ممن يؤيدون حزب الكتائب بشدّة، مباشرة، أي تعاطف مع الفلسطينيين. لكن كان هناك رد فعل آخر أثار المزيد من دهشتي: شاب من المسيحيين مولود في فلسطين يدعى أبو فادي، وزوجته، وهما من طائفة الروم الأرثوذكس اللبنانيين، كانا يبدوان مؤيدين للفلسطينيين قبل وقوع

الحوادث. وقد شعرت في حديثي معهما أنهما يريان في انتقادي - رغم أنه كان محدوداً للغاية - نوعاً من الخيانة. وتطلّب الأمر زيارات عديدة ومناقشات مستفيضة مع كل من العائلتين قبل عودة العلاقات إلى مجاريها. أما الفلسطينيون، فإن بعضهم اتخذ موقفاً دفاعياً وأصبح أكثر حذراً في التعامل معي. وبدا لي أن الجانبين في المنطقة التي أقطنها يشعران بصعوبة في التعامل مع فرد لا يتصرّف تبعاً لفئة معينة، ولا سيما وقت أزمة قومية.

وربما أدى تساؤلي بشأن الهوية إلى زيادة اهتمامي بالتركيب الاجتماعي للفئات الدينية/ الطائفية، والحالات التي يمكن أن يتم فيها الاختيار بحرية. غير أني بسبب تركيز اهتمامي على إثبات دور المؤسسات (الرسمية) القسري في استخدام الهوية، لم أبصر في البداية ما كان ينبغي أن أبصره من شعور الناس بالارتياح، بل والمتعة في التصرّف وفقاً لهوية محددة سلفاً. ونظراً إلى رفضي العقيدة الدينية، فإني لم أر بعض الارتباطات بين الجانبين الاجتماعي السياسي والشخصي. كان نظري موجهاً إلى الهوية لا إلى العقيدة، وكنت أتصوّر أنها مفروضة على الناس لأسباب سياسية. وتمكّنت من أن أتوقع ازدياد التوتر السياسي بشأن الهوية الدينية، ولكني كنت أرى أن ذلك يتمّ بدافع من الخارج. واجتمع تعليمي على أساس من الفلسفة المادية في جامعة كولومبيا مع رفضي العقيدة الدينية لتكوين رأي مؤداه أن الدين في أساسه اقتصادي وسياسي. وإذ كنت أنظر إلى التحرّك الداخلي كما لو كان نابعاً من الخارج، لم أكن على استعداد لأرى أن أولئك الأفراد يتصرّفون بدافع من اعتقادهم الشخصي، وبالتالي لم أرَ مسؤوليتهم عن سلوكهم الطائفي. وكان من الصعب عليّ أن أقبل، وبالتالي أرى، أن بعض الأفراد يمكن أن «يختاروا» هوية طائفية ضيقة. وسواء جاء ذلك نتيجة إكراه أو بغير اكراه فقد غدت الهوية مسألة ذاتية، بحيث بات الأفراد يتصرّفون بدافع من داخلهم، وفقاً للقواعد التي صُنّف الناس تبعاً لها، ومن ثم تأتي قدرة تلك الهويات على تعبئة الناس وتحريكهم.

وزادت المشاعر الطائفية في لبنان بعد اندلاع الحرب الأهلية في ١٩٧٥. وفي اعتقادي أن هذه المشاعر لم تكن منتشرة بالقدر نفسه قبل اندلاع النزاع. غير أني أدرك أيضاً أن تركيز اهتمامي على توضيح الأساس الذي بني عليه اختيار الهوية ربما جعلني أقلّ استعداداً للاعتراف بالتصور السبقي لتركيب الطائفية العاطفي. ولا بد أنه كان ثمة أساس لهذا التحامل قبل الحرب، وإلاّ لما تطوّر إلى المدى الذي تطوّر إليه أثناء النزاع. وما زلت أعتقد أن المشاعر في لبنان أعيد تركيبها وأذكيت نيرانها نتيجة إضفاء الطابع السياسي على الدين أثناء الحرب، وأن المشاعر والهويات ترتبط بالاقتصاد والسياسة أوثق ارتباط. وأعترف الآن أيضاً بأنه كان هناك أساس عاطفي انبنى عليه ذلك الوضع. ولو كان هناك شخص لا تشغله تلك الهويات، أو كان غير منغمس

شخصياً في الثقافة المحيطة به إلى ذلك الحد، فربما كان قادراً على رؤية التشكيل الذي يسبق المشاعر.

٤ ـ اجتياز حواجز الطبقة

لقد تخطيت حدود أصولي الطبقية الاجتماعية أثناء تجربتي في العمل الميداني. كان أبواي من أصلين مختلطين، قروي وحضري عمالي، عندما كانا في لبنان. وهما من ذوي الخلفية العمالية في المدن الصغيرة في الولايات المتحدة. وبسبب تعليمنا العالي، انتقلنا أنا وأخوتي إلى فئات الطبقة الوسطى في المجتمع الأمريكي. وعندما عدت إلى لبنان وجدت أن كلاً من التعليم والجنسية الأمريكية يمثّل جواز سفر دخول إلى مجتمع المثقفين والفئات الوسطى والعليا من اللبنانيين. وتوثقت العلاقات بيني وبين أشخاص لم يكن ليوجد بيني وبينهم شيء مشترك لو أنني بقيت في لبنان. ومن المفارقات أن تجربتي مع العرب الأمريكيين في نيويورك كانت أنهم يحددون الوضع الطبقي استناداً إلى الأصل الاجتماعي في لبنان. وكان الترحيب الذي ألقاه في دوائر الطبقات العليا والمتوسطة في لبنان أمراً رائعاً في بعض الأحيان، ومحيّراً في أحيان أخرى، ومؤلماً تارة ومضحكاً تارة أخرى.

ونظراً إلى أني كنت أمرّ بعملية تغيير موقعي الطبقي، فقد كنت مهيّأة تماماً للعلاقات الاجتماعية المنظمة حول الطبقة، وكنت مدركة بشكل خاص عملية القبول والإبعاد، والواجبات الاجتماعية اللازمة لجعل العضوية في طبقة اجتماعية أمراً ممكناً. وفي رهبتي من دخول هذه الطبقة، كنت مدركة في كثير من الأحيان الاختلافات في أنماط السلوك ذات المنشأ الطبقي. وكنت أشعر في بعض الأحيان بالقلق لاحتمال «اكتشاف أمري». كانت هناك جوانب عديدة من السلوك الاجتماعي التي تفترضها الثقافة السائدة، ولكنني لم أكن قد اكتسبتها، وكنت أشعر إزاءها أني لا أنتمي إلى طبقة معينة. وكان عليّ أن أستعين بكل ما تعلمته من والديّ عن السلوك القويم عندما كنت أحاول أن أستوفي أوراق اعتماد عضويتي. وكانت صديقاتي يداعبنني أحياناً قائلات إنني منضبطة أكثر من «بابا روما». وكان تصوّري أني أتصرف كسيدة مقبولة من الطبقة الوسطى، ولكني بدأت أتصور بعد ذلك أني أشبه بالمرأة القوية التي تحاول أن تثبت أنها ذات ثقافة رفيعة.

ربما كانت حساسيتي بالنسبة إلى الفروق بين الطبقات الاجتماعية بسبب طبقتي الخاصة وتجربتي الثقافية، أشد من حساسية شخص آخر لا تُعتبر مسألة الطبقة بالنسبة إليه مسألة شخصية. وبوجه خاص، كنت شديدة الوعي من حيث التعامل بين الطبقات. وكانت مراقبتي شخصاً من جيراني من الطبقة العاملة، أو من أسرتي، أثناء

التعامل مع أصدقاء من الطبقات الوسطى والعليا، تثير فيّ مجموعة من المشاعر والملاحظات. كان أصدقائي ذوو المكانة الأعلى يُبدون الاحترام والكرم، وكان ذلك يقابَل بالاحترام والإجلال. ونظراً إلى أن قواعد التعامل محددة بدقة كالطقوس، فقد كانت ممارستها سهلة. وإذ كنت أعرف كلاً من مجموعتَي الأصدقاء معرفة وثيقة، وأعتبر نفسي منتمية إلى كلّ منهما، كنت أشعر أني موجودة على جانبَي التعامل.

كما أن خلفيتي الطبقية منحتني سهولة في التعامل مع أبناء الطبقة العاملة الذين كانوا محور عملي الميداني. لم يكونوا غرباء عني. كنت أعرف أنماط حديثهم وسلوكهم، وجانباً من عاداتهم الاجتماعية. كنت أرى والديّ وجيلهما من اللبنانيين في وجوه أبناء برج حمود. وربما أتاح لي ذلك قدراً من الاستبصار بشؤونهم، أو على الأقل القدرة على التوحّد معهم وفهم صراعاتهم بصورة أكثر شخصية من إنسان آخر يكون هؤلاء الناس غرباء عنه.

والواقع أن بعضهم لم يكونوا غرباء على الإطلاق. ففي الشارع نفسه الذي كنت أقطنه وجدت أسرتين من القرية نفسها - والأسرة نفسها - اللتين ينتمي إليهما زوج أختي. وأوجد ذلك بيننا رابطة عائلية على الفور. كنت أرى نفسي فيهم وأريد أن أعبر عنهم وأن أتكلم باسمهم. وكنت أتساءل أحياناً عمّا إذا كنت لا أتحدّث بلساني من خلالهم. وأوجدت هذه القرابة رابطة أساسية بيني وبين جيراني.

ولا بد أن ادراكي غرابة المصادفات جعلني أشعر أحياناً بأن وضعي آنذاك يمكن أن يتكرّر. وأصبحت على علاقة وثيقة جداً بأفراد عديدين في الحي الذي أقيم فيه. وكنت أشعر أحياناً بشيء من الخوف بسبب تصاعد توقعاتهم عندما ازدادت الألفة بيننا. كانوا يعاملونني على قدم المساواة معهم، وكنت أرحّب، وأرفض في الوقت ذاته ما يترتّب على ذلك من مسؤوليات والتزامات. وقد شعرت بذلك على نحو خاص أثناء سفرتي الأولى إلى لبنان في ١٩٦٨، فقد وجدت، عندما كنت فتاة لم تتزوج بعد في منتصف العشرينيات من عمرها، أني أتلقى سيلاً من عروض الزواج من رجال من خلفيات عمالية قروية إلى خلفيات حضرية من الطبقة الوسطى. ونظراً إلى أنه من غير المألوف أن تتزوج فتاة من فئة أدنى منها طبقياً فقد رأيت في تلك العروض بالزواج تعبيراً عن طابع السيولة الذي ما زال يتّسم به وضعي الطبقي. وبعيداً عن صفاتي الشخصية، لا أشك في أني كنت بالنسبة إلى الكثيرين منهم جواز سفر إلى أمريكا.

٥ - بنت الجيران

عندما كنت أعيش في منطقة برج حمود، وقعت في مصيدة توقعات جيراني بأن أكون مماثلة لهم ومختلفة عنهم. ويبدو أنه كان هناك توازن دقيق يريدونه مني بين رفع

الكلفة معهم والمسافة الاجتماعية التي يجب أن تفصلني عنهم.

فبوصفي أمريكية متعلمة كان من المفروض أن أتصرف بقدر من الوقار الطبقي. ولم أكن أفعل ذلك إلا بصورة جزئية. وكان ردّ فعلهم ينطوي على الموافقة والمخالفة في آن واحد. كانوا يعتقدون أنني «شعبية»، أو أنني بنت الجيران. وكانوا سعداء بأن من السهل عليهم أن يتكلّموا معي وأن يكونوا على راحتهم. ولكنهم كانوا يريدون في الوقت نفسه أن توجد مسافة اجتماعية بيني وبينهم. عبرت النساء عن ذلك بشأن ملبسي ومسكني. كنّ يتوقّعن أن تكون ملابسي أفضل كثيراً من ملابسهن. ومع أني كنت أعتقد أن ملابسي مناسبة اضطررت إلى صنع ملابس جديدة تفي بالمعايير التي عبّرن عنها. وإذا كانت شقتي نظيفة ومرتبة، فلم يكن ذلك يكفي جاراتي. وفي يوم من الأيام قرّر عدد منهن أن يتولين الأمر بأنفسهن، إذ جئن إليّ دون اخطار وأخذن في تنظيف الشقة والأثاث بالشكل الذي أرضاهن.

ولكوني أمريكية ومتعلمة، كان المتوقّع مني أن أضع بعض الأشخاص تحت رعايتي وكنت أساعد عندما أستطيع. فكنت أتدخل لدى السلطات المحلية ولدى الحكومة، وساعدت بعضهم في اجراء اتصالات مع الولايات المتحدة من أجل الهجرة. وكنت أضع سيارتي تحت تصرّفهم، وأقدّم مساعدتي في أوقات المرض والأزمات. غير أن توقّعات الرعاية الاجتماعية كانت أبعد من مجرد تقديم الخدمات. فقد بدأ عدد من الأشخاص الذين أديت لهم خدمات يزورونني بصورة منتظمة. وأدى ذلك إلى إحراجي مع أسرة أرمنية نشأت بيني وبينها صداقة، وقمت بإقراضها مبلغاً غير ضئيل من المال. كنت أتوقع منها أن تردّه عندما تستطيع. ولكني عندما وجدتها تزورني في يوم الاثنين من كل أسبوع، أدركت أن المبلغ الذي أخذته مني اعتبرته من قبيل وضعها تحت رعايتي. وتطلّب الأمر قدراً من اللياقة لأبلغهم بلطف أنه لا ضرورة لزيارتهم المتكررة لي. وبالنسبة إلى آخرين، لم يكن الأمر يتعدى أن أفعل ما أستطيع أن أعمله من أجلهم. وكان يخجلني أن أعرف أن القليل الذي أملكه أو أعرفه يمكن أن يحقق لهم قدراً من الراحة.

وكان وضعي محرجاً لكوني امرأة متزوجة، من الطبقة الوسطى، تعيش بمفردها في حي فقير، تسكنه عائلات في المقام الأول. وكانت هناك امرأة عازبة تعيش بمفردها في الشارع نفسه. وكانت نساء متزوجات عديدات يعشن مع الوالدين بينما يشتغل أزواجهن خارج لبنان. لكن معظم المتزوجات يعشن مع أزواجهن. وعندما جاء زوجي ليقيم معي في لبنان، انتقلت إلى مسكن آخر في حي من أحياء الطبقة الوسطى (تلبية لبعض المطالب الاجتماعية بالنسبة إلى عمله). ويبدو أن ذلك كان مصدر ارتياح لجيراني. فعلى الرغم من حب الاستطلاع بشأنه، كان من عادتهن أن تتغير الترتيبات

المعيشية في ما خصّ المرأة عندما يحضر زوجها، بحيث لم يكن موقفي غير مفهوم لديهن.

غير أنهن لم يستطعن أن يفهمن لماذا لا أنجب أطفالاً، بخاصة أنه من الواضح أني أحب أطفال الحي وأتعامل معهم بسهولة. لقد تربيت في أسرة نووية كبيرة، وكان لديّ أبناء وبنات خالات في صغري، وعلى ذلك كنت مدرَّبة على العناية بالأطفال. وكنت أقضي وقتاً غير قليل مع أطفال الحي الذين اعتادوا على ما يجدونه في بيتي من كرم الضيافة وأصبحوا يزورونني بانتظام. وكنت على علاقة وثيقة بشكل خاص مع فادي، وهو ابن جارتي أم حنا، الذي يبلغ من العمر خمس سنوات. وكانت علاقتي به وبأسرته تبدو لي طبيعية تماماً. فهم يعتبرونني فرداً من الأسرة، وأنا آخذ المسؤوليات العائلية مأخذ الجد. ولم تكن تلك العلاقة شبيهة بالعمل الميداني. ولما كانت هذه العلاقات شبه العائلية جزءاً من تربيتي وثقافتي كنت أؤدي هذا الدور بصورة تلقائية. ونتج من ذلك أن زاد ثراء بحثي كما اغتنت حياتي الشخصية لقيام هذه العلاقة الوثيقة بيني وبين هذه الأسرة. وربما كانت علاقتي بالأطفال قد جعلتني أقرب إلى جيراني من الناحية الانسانية أكثر من أي وقت آخر من جوانب سلوكي. وكانت هذه من أغنى نواحي الفترة التي أمضيتها في برج حمّود.

وكانت العلاقات العائلية جزءاً من عدد من الصداقات الخاصة وموازية لها. وأصبح جيراني، وشبان الشارع، والمختار (العمدة) وابنته، والمدير الذي كان عضواً في حزب الطاشناق (حزب أرمني)، والاختصاصي الاجتماعي في مدرسة العميان، جزءاً لا يتجزأ من حياتي الخاصة.

وكانت الصداقات التي تكلفني كثيراً هي صداقاتي مع السيدات. إذ شعرت بضغط غير قليل من جانبهن للانغماس في حياتهن. كن يردن مني أن أزورهن بصورة منتظمة، ويشعرن بالإهانة إذا لم أزرهن عدد زيارتهن لي. وكانت أم حنا كثيراً ما تعتذر عني، وتقول لهن إنـي أسأل عنهن وأني سأزورهن في وقت قريب.

وفي بعض الأحيان كانت مطالبهن أكبر مما أستطيع. ونظراً إلى ازدياد شعوري بأن علاقتي بهن أصبحت علاقة شخصية، كنت أتصرّف إزاء مطالبهن كما أتصرّف إزاء مطالب أسرتي. وكنت أنظر إلى الانغماس في علاقاتهن أحياناً على أنه يخنقني، وأحياناً أخرى على أنه يروّح عني. كنت أتوق إلى الانفراد بنفسي، وأشعر أني وقعت في مصيدة لكثرة توقعاتهن التي أشعر بضرورة الاستجابة لها، وربما بدرجة تزيد على ما كان يمكن أن تشعر به سيدة ليست من أهل البلد. فعلى خلاف هذه الأخيرة، لم يكن شعوري بالالتزام ينبع من الاحساس بأن «هذا ما يجب أن أعمله حتى أتمكن من إنجاز عملي الميداني»، بل من شعور بأن لهن حقاً في تلك المطالب. لقد كنّ يوقظن في

داخلي قيماً عميقة الجذور، هي جزء من ثقافتي وتربيتي، كما أنها جزء من ثقافتهن وتربيتهن. ولما كنت مدرّبة تدريباً جيداً على أداء المهام الواجبة اجتماعياً، فقد نهضت بالدور المناسب ثقافياً، وأديت الواجبات وتبادلت المداعبات وما إليها. ورغم استيائي من تحكمهن في أموري لم أكن أستطيع في الوقت نفسه إلّا أن أتصرّف بالطريقة المقبولة اجتماعياً.

وفي الوقت نفسه أدخلتني مطالبهن في فيض من العلاقات. وبات لديّ شعور دافىء وعميق ومطمئن عندما أؤدي واجباتي، فأشعر أني إنسانة طيبة بالمعنى الذي تربيت عليه والذي لم يكن في الوسع ممارسته بصورة كاملة في الإطار الأمريكي. كانت أمي تقول لي دائماً: «إعملي الخير وارميه في البحر». وكانت أعمال الخير ترتدّ وافرة. كانت المبادلة جارفة. فلم أصادف في حياتي أبداً مثل هذا العدد من الناس الراغبين في العطاء، وفي ضمي إليهم، وفي تكبُّد المشقة من أجلي بمثل هذه التلقائية ودون أي تدبير. لقد أصبحت جزءاً من مجموعة كبيرة من الناس تتبادل في ما بينها الهدايا والخدمات والمساندة والترحيب الاجتماعي. وأصبحت السيدات وعائلاتهن جزءاً حميماً من حياتي الشخصية، بحيث بات من الصعب عليَّ أن أفكر في علاقاتي بهن على أنها مصدر لبيانات بحثي. لقد أصبحن ذوات فعّالة ولسن موضوعات للبحث. وكنت أستمتع بزياراتهن استمتاعاً كبيراً. ومع مضي الوقت، غدوت أفكر في الوقت الذي أقضيه معهن على أنه وقتي الشخصي. وكنت أشعر بقبولهن إيايّ. وعرفت بعمق الحياة في الحي والعلاقات الشخصية. ولكني كلما ازددت اقتراباً من الأفراد ازدادت الصعوبة التي أواجهها في معاملة المعلومات التي أحصل عليها منهن على أنها بيانات ميدانية، ولذا كان يفوتني في كثير من الأحيان أن أسجّل معلومات ذات قيمة كبيرة.

٦ ـ التأنيث في الميدان

في لبنان، ازداد شعوري بأنوثتي. وكان ما يتوقعه مني الجيران والأسرة والأصدقاء من التصرّف السليم كسيدة متزوجة يستلزم مني أشكالاً قديمة وجديدة من السلوك. وكانت بعض التغييرات في المظهر الخارجي ميسورة، فأصبحت ملابسي أقرب إلى الأناقة، وغدوت أهتم بتصفيف شعري بصورة منتظمة. وتغيرت حركات يديّ وقوامي وطريقة سيري بحيث تلائم أذواق الرجال والنساء في مجتمعي. وكانت مبادىء هذا الأسلوب في الأنوثة (دون تفصيلاته) جزءاً من نشأتي. وكنت في تمردي على ضغط أمي واخوتي البنين عليّ لأصبح مطابقة للصورة التي يتخيّلونها عن الأنثى، أتصور أني رفضت تلك الأقنعة. أما في لبنان فقد وجدت وجههم الداخلي. وشعرت أمي بابتهاج شديد عندما زارتني. لقد بلغ اتقاني اكتساب بعض هذه المظاهر الخارجية

للمرأة الشرقية حداً جعلني أبدو مفاجأة مبهجة، لأسرتي وأصدقائي عندما عدت إلى نيويورك.

لكن التغييرات الداخلية كانت أكثر خفاءً وأصعب اكتساباً. وكان في مقدمتها زيادة الانتباه إلى فوارق الجنس. كان ذلك مختلفاً عما عرفته مع الأمريكيين، ولكنه كان قريباً مما عرفته داخل مجتمع العرب الأمريكيين. وعلى نحو ما ذكرت كانديوتي (Kandiyoti) وصبّاح (Sabbah) وغيرهما[1]، يعتبر الانتباه الجنسي لدى المرأة في الشرق الأوسط أمراً مفروغاً منه، ولا نقاش فيه، ومشاعر الرجل الجنسية أمراً مكتسباً، ويجب أن يتأكد باستمرار بإنجازات في هذا المجال.

وكنت مدركة وضعي كامرأة، وكموضوع لملاحقات جنسية. وذلك جزئياً لأني، شأن معظم النساء المحليات، والأجنبيات، أتلقى عروضاً جنسية مستمرة من جهات متعددة. ولكن مشاعر الانتباه الجنسي لم تكن نتيجة تلك العروض وحدها، بل كانت ترجع أيضاً إلى موقف الرجال والنساء كل منهم تجاه الآخر. كنت أدرك أن الأنظار تتجه نحوي، وأن هناك من يراقبني ومن يقيّمني على أساس جنسي، من الرجال والنساء على السواء. وبالنسبة إلى كثير من الرجال، كان يبدو أن هذا هو رد الفعل التلقائي لاتصال جديد. وربما كان يبدو أن مجيئي من أمريكا يعني أنني متحررة جنسياً ومتاحة. وكانت صدمة لي ولهم أن أعرف أني تربيت تربية أكثر محافظة من بعض النساء اللبنانيات من بنات جيلي، وفي كثير من المسائل كنت أكثر سذاجة من بعض النساء المحليات. كان أبواي قد ربّوا البنات وفقاً لقواعد التحشّم التي كانت سائدة في لبنان في الوقت الذي تركوه فيه في عام ١٩٤٩. وقد تغيّر لبنان، لكن صورته في ذهنها بقيت على حالها. وكان الكثيرون من أبناء عمومتي قد تربّوا في لبنان تربية أكثر تحرّراً من تربيتي في الولايات المتحدة.

وكانت استجابتي للانتباه الجنسي ولأنوثتي شعوراً تلقائياً بالخجل، عرفته في طفولتي ومراهقتي ولكني لم أعرفه منذ بعض الوقت. ووجدت أني لا أستطيع أن أفسّر سلوكي بشأن هذه المسألة. فقد كان خجلي جزءاً من حمايتي. وعندما لم يكن ذلك يجدي ينكشف ضعفي. وكانت هذه السمة العاطفية تنبع من مصدر عميق في داخلي يصعب أن تصل إليه إرادتي النابعة من العقل. وكانت تلك في معظم الأحيان استجابة مناسبة حضارياً، أي أن الناس المحيطين بي كانوا يعتقدون أنها استجابة مفهومة، ولكنهم يستغربون أن تكون استجابة امرأة نشأت في أمريكا هي الاستجابة

---

(١) D. Kandiyoti, «Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case,» paper presented at: The 18th Annual Middle East Studies Association Meetings, San Francisco, 1984, and F. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984).

المتوقعة من امرأة نشأت نشأة محافظة في لبنان.

وفي معظم الأحيان كان الخجل مصدر متعة لي. كنت أشعر في ظله بالأمان والحماية. كان درعاً ثقافياً يبين أني امرأة محترمة. ولم يكن ذلك يمنع جميع الرجال من ابداء عروضهم الجنسية، ولكنه كان يكشف عن رد فعل مناسب ثقافياً يقدرون على فهمه ويدفع بعضهم إلى التراجع. وكان خجلي تلقائياً وفورياً، بحيث كان أشبه بجرس الخطر ينبهني إلى ضرورة حماية نفسي.

غير أن الخجل لم يكن يرتبط بالسلوك الجنسي وحده. كان الكرم، وحسن الضيافة، والمديح، والعطف، كلها تستثير الخجل أحياناً كما يستثيره السلوك المشاغب. وفي أحيان أخرى كان الخجل استجابة لا أستطيع أن أتوقّعها أو أتحكّم فيها. وإذ كنت أراقب نفسي كنت أرى جدوى الخجل كآلية ثقافية لضبط السلوك.

٧ ـ الأسرة والشخصية والذات

أ ـ أن يكون المرء منتمياً إلى أسرة

في عام ١٩٦٨ عندما كنت أجري بحثي في مرجعيون، في جنوب لبنان، قابلت رجلاً من أبناء المدينة تشكّك في الغرض من البحث الذي أقوم به. عند ذلك سألني عن أسرتي. وعندما أجبته قال: «نعم، لقد سمعت أن بنت عم أسعد عواضة سوف تأتي». وشعرت أني غدوت كائناً (بشرياً) اجتماعياً عندما قدمت نفسي بوصفي من أفراد أسرة معروفة.

وظل هذا البحث يقظاً في داخلي في رحلاتي التالية، يذكّرني بأنني لا أكون شيئاً إن لم أكن فرداً من أسرة. ولئن كانت أسرتي في الولايات المتحدة تشكّل عالمي الشخصي بكامله تقريباً، فإني لم أشعر في أي وقت سابق بالانتماء إلى أسرة بمثل هذا الشعور الاجتماعي القوي. وقد ساعدني اندماجي الشديد بأسرتي في فهم القوة الطاغية للانتماء إلى الجماعات في لبنان.

وكان معنى قبول الهوية الأسرية تحمل مسؤولية حماية سمعة العائلة. وكان يهمني قبل كل شيء والداي اللذان كانا قد قررا في السنة الثانية من بحثي الميداني القيام بأول زيارة لهما إلى لبنان منذ ثلاثة وعشرين عاماً. وكنت أود أن أوفّر لهما صفحة يزهوان بها عند حضورهما، وحرصت على القيام بجميع الأعمال والمجاملات المتوقعة مني فيها لو حضرت أسرتي، بل وأكثر، نظراً إلى أني الممثلة الوحيدة للأسرة. فكنت أقوم بجولات الزيارة في الأعياد، وعند حدوث الوفيات، وفي مناسبات الزواج وغيرها من الطقوس. وقد تبيّنت بسبب اهتمامي بوالديّ، كيف أن فكرة سمعة الأسرة لها

دورها في ضبط السلوك، ولا سيما سلوك المرأة. وترتّب على أداء التزاماتي التي لا تنقطع، والتي تستغرق وقتاً طويلاً، أن ازداد التحامي بنسيج الأسرة مما لم يدع غير مساحات محدودة للشرود.

ب ـ أن يكون المرء داخل أسرة

كان الوجود داخل أسرة محلية يعني تلبية مطالبها. وعند قيامي بأول زيارة للبنان في عام ١٩٦٨، حذّروني من أنني يجب أن أحافظ على وقتي لأن الأسرة قادرة على استنفاده. وقد تذكّرت ذلك عندما شعرت بالتوق إلى حالة «مجهولة الشخصية» التي يتمتع بها الباحثون الأنثروبولوجيون عندما يتجهون إلى أداء بحثهم بين أفراد ثقافة غريبة عنهم. فقد كان أخوالي وأعمامي وأبناؤهم يعتبرون أنفسهم مسؤولين عني. واتخذ ذلك أساساً شكل الإصرار على أن أقضي وقتاً طويلاً بينهم. وكان بعض ذلك جميلاً وبعضه عبئاً ثقيلاً. ولأني لم أكن أرى أسرتي جزءاً من بحثي الميداني، كنت أعتبر الوقت الذي أقضيه معها وقتاً لا يمتّ إلى عملي بصلة. إلاّ أنني الآن عندما أعيد تقويم تجربتي، أجد أني تعلّمت الكثير من الثقافة السائدة في لبنان، من طريقها.

وكان من أهم أشكال السلوك الثقافي التي تعلّمتها من وجودي داخل أسرة محلية، أساليب التعامل مع الجوانب الثنائية لنظام القرابة. فقد كانت النصوص الأنثروبولوجية في تلك الفترة لا تتحدث كثيراً عن جانب الأم في الأسرة في الشرق الأوسط، مع تأكيد الجوانب المتعلقة بالأب من حيث سيطرته على الأسرة، وانتماء الأفراد إليه، والارتباط بالموطن الأبوي. وكان هذا يتفق مع خبرتي الشخصية لأنه لم يكن معنا في الولايات المتحدة غير أفراد من أسرة أبي.

وقد عرفت، على مستوى شخصي غني، أهمية الأقرباء من ناحية الأم. فقد نشأت تلقائياً بيني وبين أفراد أسرة أمي علاقات أوثق، كانت دافئة وكلها محبة. وبدا أنهم لا يتوقعون مني شيئاً كثيراً. فهم يتقبلونني، ويعتبرون الوقت الذي أقضيه بينهم كأنه هدية لهم. وبدا وجودي معهم كأنه أمر اختياري، وبالتالي فهو يتم بحرية وباستمتاع.

أما جانب أسرة أبي فكان يبدو أكثر تحفّظاً وأكثر ميلاً إلى إصدار أحكام عن الأشخاص الذين يتعامل معهم. وكان هناك شعور أكبر بوجود مسافة بيني وبينهم. وبدا أنهم يعتبرون الوقت الذي أقضيه معهم نوعاً من الواجب، فهم يتوقعون مني أني أكون بينهم ويتوقعون من أنفسهم أن يستقبلوني. وكنت أشعر أن عليّ أن ألزم الجد والسلوك الصحيح بينهم وأن أتصرف دائماً تصرف الكبار.

بدا الأمر في البداية كأنه مجرد اختلاف في الأسلوب وفي تكوين الشخصيات.

ولكني الآن عندما أعيد تقويم تجربتي أرى أن كلًّا من طرفيّ أسرتي كان فيه مجموعة منوّعة من الشخصيات. وأتاحت لي هذه التجربة أن أفهم، على المستوى الشخصي، تأثير السلطة في العلاقات والأشخاص، لأنه حتى أنا شخصياً كنت أشعر كأني شخص مختلف عندما أكون مع هذه المجموعة من الأقرباء أو تلك. فأسرة أبي كانت بحاجة إلى ايجاد مسافة بيني وبينها لتمارس سلطتها عليّ، على حين كان الشعور أني أقرب إلى أسرة أمي يمنحني إحساساً بأني أعيش وضعاً طبيعياً. كانت هذه الثنائية جوهرية إلى حد أنها وجدت تعبيراً عاطفياً عنها.

كما تعلمت أن ألعب لعبة «ابن العم» في مقابل «ابن الخال»، فعندما لا أريد أن يجذبني أحد الطرفين في اتجاه معين أستطيع أن أستخدم الطرف الآخر كسبب للاعتذار. ولئن كان وضعي كشخص أصيل ودخيل في الوقت نفسه يمنحني قدراً من الحرية أكبر من المألوف، فقد تعلّمت من هذا التقابل أن لنظام القرابة طابعه الثنائي بدرجة تفوق ما يرد عنه في كثير من الكتابات.

ج ـ الشخصية والذات

كان قيامي بالعمل الميداني في لبنان يثير مسألة الاختلاف في النظرة الغربية ونظرة الشرق الأوسط إلى مسألتيَ الشخصية والذات. وكنت قد جمعت في داخلي بين الثقافتين، بالرغم من أني في أثناء زيارتي الأولى للبنان كنت، من حيث شعوري بذاتي، على الأرجح أقرب إلى الشرق الأوسط مني إلى المجتمع الغربي. فبمقاييس الطبقة الوسطى الأمريكية لم يكن لديّ إحساس متطور بكياني كفرد، وفي لبنان لم تكن تلك عقبة بل مزية. فقد خبرت الالتحام بالأسرة وبالنسيج الاجتماعي إلى درجة لم أكن لأصل إليها لو كان لديّ شعور أوضح بكياني المستقل.

وقد عرفت هذا الشعور بالكيان المستقل نتيجة ما يمكن أن أسميه الآن رغبة شديدة في الاندماج. كان شعوري ضعيفاً بحدود الشخصية، وبدا أني أذوب في العلاقات مع الناس. كنت أريد أن أصبح جزءاً منهم. وتمثّل ذلك جزئياً في التوقع والاستعداد للمشاركة الكاملة تقريباً، مادياً وعاطفياً. وكانت الأداة الرئيسية للمشاركة هي الانتباه المستمر إلى احتياجات الآخرين ورغباتهم (وهو أمر كنت قد تدرّبت عليه جيداً داخل أسرتي)، وقبول التدخل المستمر من جانب الآخرين في أمور تدخل في النطاق الشخصي.

وكان ذلك أمراً محيّراً ورائعاً. وبدا كأني عثرت أخيراً على نوع العلاقة الذي كنت أصبو إليه. وتصورت في ذلك الحين أنه الفارق بين أسلوب الناس في الشرق الأوسط وفي أمريكا في منح صداقتهم.

ولكن كانت هناك مؤشرات أخرى، إذ كنت أشعر في بعض الأحيان أني

أتعرّض للخطر. وبعد استنزاف المشاعر واستهلاكها كنت أتراجع على نحو دوري أو أجفل أمام المطالبة بالمشاركة الكاملة واقتسام كل شيء بصورة تامة. وكان الشعور المطلق بالانتماء إلى آخرين شعوراً طاغياً. وبدا لي أني ربما لا أكون شيئاً آخر غير التعريف السائد عني بين أفراد أسرتي وأصدقائي. وعندما حاولت أن أضع حدوداً وجدت أن أسلحتي ليست كافية، إذ كان لأسرتي وأصدقائي سلطة عليّ، لأني كنت قد تدرّبت على أن أتخلّى عن السلطة. لقد كنت جزءاً من الثقافة السائدة إلى حد غلبني، ولكني كنت قد تعلمت أساليب الثقافة الأمريكية إلى حد يكفي لدفعي إلى الشعور بعدم الارتياح من حين إلى آخر.

في ذلك الوقت، كان شعوري بكوني عضواً في أسرة أقوى من شعوري بكوني فرداً مستقلاً. كنت أصارع بيني وبين نفسي المسائل المتعلقة بالشخصية دون أن أعطيها اسماً. وكانت خبرتي ذات الثقافة الثنائية تتيح لي أحياناً القدرة على الاندماج والانفصال. وكانت تلك حالة أدركتها بصورة جزئية فقط.

٨ ـ التعليم الغربي والتنشئة الاجتماعية الشرقية

أ ـ ثقافة التعبير غير المباشر

دفعتني خبرة الاندماج في الأسرة والمجتمع نحو جانب جوهري آخر من ثقافة الشرق الأوسط. كنت قد تعلّمت داخل أسرتي أن أعبّر عن احتياجاتي بصورة غير مباشرة، وأن أستجيب للتعبيرات غير المباشرة التي تصدر عن الآخرين. ولكن في الإطار الأمريكي، خارج أفراد أسرتي المقربين، كانت أقوالي غير مباشرة تقابَل إما بالصدود وإما بسوء الفهم، وكان المتوقع مني أن أكون مباشرة بدرجة أكبر. أما في لبنان، فكانت تعبيراتي غير المباشرة تلقى استجابة فورية، وتعلمت أن أكون حذرة أكثر في أقوالي.

ولا شك في أن ثمة ارتباطاً بين الاندماج واستخدام الأسلوب غير المباشر. فشخصيتي غير المتميزة نسبياً، وتدريبي على استخدام الأسلوب غير المباشر، هيّآني لإقامة علاقات وإجراء معاملات ربما لم يكن يقدر عليها شخص لم يحصل على تدريب كهذا. لقد كنت على بيّنة من استخدام الأسلوب غير المباشر كوسيلة للسخرية أو للإغراء أو للطلب أو وسيلة للضبط الاجتماعي، وتبينّ لي أنني أجيد استخدام مهارة قديمة تعلّمتها عندما كنت إلى جوار أمي.

ب ـ بين الايجابية والسلبية

أوجد عملي الميداني أنواعاً من التوتر بين تربيتي العلمية في المعاهد الأكاديمية

الغربية التي تغلب عليها السيطرة الذكورية وتحركاتي الاجتماعية بوصفي امرأة من الشرق الأوسط. كان جزء مني يريد أن يبقى صامتاً، وأن يراقب، وأن يترك الأشياء والناس تأتي إليّ، وأن يندمج ويدخل في نسيج الحبكة الاجتماعية، بينما كان الجزء الآخر يرى من الضروري أن أوجِّه، وأن أتصرف وأتدخل وأسعى إلى تحريك الأحداث.

عندما كنت أجري مقابلات مع بعض الأشخاص، كنت عادة أُعدّ جدول أعمال المناقشة. وكنت أشعر أني أقوم ببحث ميداني جيد عندما أوجه المناقشة في الاتجاهات التي حدّدتها للبحث. وكان في وسعي أن أحقق ما أريد من الوصول إلى الأشخاص والسجلات. وقد خلقت نشاطاً اجتماعياً من حولي، وكنت غالباً محور النشاط عندما أوجد في وسط مجموعة.

أما عندما كنت أتخذ موقفاً أهدأ بوصفي مراقبة، كنت أبدو أكثر ارتياحاً وأتعلم الكثير. وكانت هذه اللحظات تأتي عادة عندما أفكر في نفسي بوصفي امرأة لا بوصفي باحثة. وكثيراً ما كنت ألتجىء إلى الخلفية في صمت. وربما كانت البيانات التي جمعتها وأنا في هذه الحالة أغنى بالتفاصيل العاطفية والاجتماعية من البيانات التي جمعتها في حالة الباحثة التي تتخذ موقفاً فعالاً.

كنت أشعر وأنا في الحالة الايجابية أني محترفة وقوية. كنت أؤدي عملي، أما حالتي السلبية فكانت تبدو لي غير مشروعة فكرياً.

ج ـ الرسمي وغير الرسمي/ البنية واللابنية

وفقاً للأسلوب الأنثروبولوجي التقليدي، كنت أستخدم كلًّا من الوسائل التلقائية والوسائل غير التلقائية في جمع المعلومات. ففي المقابلات المعدَّة سلفاً، كنت أجمع وأسجل أكداساً من البيانات. وفي المقابلات التلقائية (غير المعدّة سلفاً) كنت أستوعب وأتشرب، وغالباً ما لا أسجل. وعلى الرغم من أنني كنت أعرف أن المقابلات والملاحظات التلقائية لا تقلّ قيمة عن مثيلاتها المعدّة مسبقاً، إلاّ أنني كنت أجد صعوبة أكبر في تسجيل الأولى تسجيلاً منهجياً. لم يكن ذلك راجعاً إلى عدم إدراكي الفكري حدود الأساليب الرسمية، بل إلى إدراك صعوبة السيطرة على غير الرسمي، وكان ذلك ما قادني إلى تقدير ما يبدو أنه «وضوح» و«يقين» أكبر للبيانات التي تجمع بالأساليب الرسمية والمعدّة سلفاً. ونتيجة ذلك، اعتمدت بدرجة أكبر مما كنت أتوقع على هذا النوع من البيانات وعلى هذا الأسلوب الذي كنت أُوجّه إليه الانتقاد.

ولكن كان من دواعي تعزيز هذا التوجه جانب من جوانب تدريبي الذي يعطي

المعلومات المتعلقة بالمؤسسات والأجهزة الرسمية قيمة أكبر مما يعطيها للمعلومات المتعلقة بالأفراد والحياة اليومية والمشاعر والمواقف. ونظراً إلى أني رأيت أن المؤسسات الرسمية هي المسؤولة عن الضغط على الناس لاستخدام هوياتهم الطائفية استخداماً سياسياً، فقد أجريت مقابلات رسمية على نطاق واسع بشأن الحكم المحلي والمدارس وهيئات الخدمات والأعمال الخيرية والأندية الاجتماعية والثقافية. وألقيت بنفسي في اللقاءات الرسمية بحماسة الشخص الذي أدمن الثقافة. وحتى عندما أدركت، كما حدث في الميدان، أن من المهم أن أجمع بيانات عن الأفراد والحياة اليومية، كنت أشعر بمزيد من الثقة عندما أجمع البيانات بصورة رسمية. وحتى أتبين العلاقات بين الطوائف في الحي الذي أقطن فيه، مثلاً، أجريت مقابلات رسمية على نطاق واسع حول الشبكات الاجتماعية. ورغم أن تلك المعلومات أصبحت غير مجدية بالنسبة إليّ، فإني آسفة الآن لأني لم أسجّل ما لاحظته وخبرته بصورة غير رسمية تسجيلاً منهجياً.

وكانت المشاعر والمواقف أصعب تحديداً. ونظراً إلى درجة إرهاف حواسي بسبب مشاركتي الاجتماعية بوصفي امرأة من الشرق الأوسط، واندماجي في مشاعر الناس وطرق تفكيرهم، فإني مندهشة الآن لكوني لم أسجل ملاحظاتي عنهم بالدقة المنهجية نفسها التي سجلت بها الردود على الأسئلة الرسمية (المعدّة مسبقاً). وأعتقد أني كنت أشعر أني أكثر اندماجاً في المشاعر وليست مطمئنة بالقدر الكافي بشأن أي أجزائها ينتمي إلى شخص آخر بحيث أستطيع أن أعاملها على أنها مجرد بيانات علمية. وعندما عدت من الميدان رأيت بمزيد من الوضوح كلاً من ثراء الحياة اليومية في الشارع وثروة الاستبصار التي اكتسبتها عن حياة أولئك الناس الداخلية.

د ـ الدخول إلى عالمي الذكور والإناث

كان لبنان في الستينيات والسبعينيات مجتمعاً منفتحاً نسبياً. وقد شاركتُ في سهولة الحركة المتاحة لابنة البلد، وإن كان وضعي كامرأة متزوجة، وامرأة أصيلة في المجتمع ودخيلة عليه في الوقت نفسه، قد زاد حريتي. كنت أذهب وأجيء في جميع ساعات النهار والليل بلا صعوبة. كنت قادرة على الاتصال بالنساء بغير حدود كما هو متوقع، ولكن كانت لديّ فرصة كبيرة للاتصال بالرجال أيضاً. والأماكن الوحيدة التي لم يكن الوضع فيها مريحاً هي المقاهي التي لا يقصدها غالباً غير الرجال في المناطق العمالية من المدن. ولما كان هناك عدد قليل من نساء الحي يتردّدن على المقاهي، لم يكن من الواضح لي ما إذا كان الشعور بعدم الارتياح صادراً في الأساس من داخلي. لكن تلك لم تكن قضية مهمة، لأن عدد الرجال المحليين الذين يترددون على المقاهي كان محدوداً، كما أن عدد تلك المقاهي في برج حمّود كان قليلاً.

وكذلك كان الفصل بين الجنسين محدوداً نسبياً في لبنان في تلك الفترة، حتى بين

الطبقات العاملة. ونظراً إلى أن معظم العائلات المقيمة في برج حمّود كانت تعيش في شقق تتراوح بين غرفة واحدة وثلاث غرف، كان من الصعب الفصل بين الجنسين، إن لم يكن مستحيلاً، حتى وإذا كان مرغوباً فيه من الناحية الاجتماعية. ولم تكن هناك صعوبة في أن أتكلم مع الرجال منفردين أو في حضرة أفراد عائلاتهم. وكان هناك عدد من رجال الحي الذي أسكنه أصبحت علاقتي بهم علاقة صداقة، ويستطيعون أن يزوروني منفردين.

وإذا كان اللقاء في حد ذاته لا يعتبر مشكلة، فإن كيفية التصرّف كانت مشكلة بغير شك. فعندما أكون مع الرجال بمفردي أشعر أني أكثر أمناً عندما أكون في حالة الباحثة الايجابية. ففي هذه الحالة يكون مسلكي عملياً وحدودي واضحة. ومع ذلك، فقد شعرت في بعض الأحيان أني تعلمت قدراً أكبر أو عرفت نوعاً آخر من المعلومات، عندما كنت في حالة المرأة الشرقية السلبية. وكان هذا أيضاً هو السلوك المتوقع من جانبي. وكنت بغير وعي أستخدم الأسلوبين تبعاً للحالة. وقد اختبرت التناقض بينهما، ولكني لم أستطع تسميته.

هـ ـ المرأة تندمج في الأسرة

كنت مهتمة في إظهار الأساس الطبقي لإضفاء الطابع السياسي على الدين. وكان اهتمامي منصبّاً على المؤسسات التي تسهم في تلك العملية. والتقى التدريب المستند إلى الفلسفة المادية الذي حصلت عليه في جامعة كولومبيا مع اتجاهي الخاص إلى عدم الاعتداد بالمشاعر إذا لم تكن متفقة مع المنطق. وكنت أميل إلى التفكير والتجريد والبحث عن الأنماط والمبادىء لا عن الأشياء الملموسة والمحدّدة. وكانت اعتبارات غير المعقول والعواطف والسمات الخاصة من الموضوعات التي تظهر في ما أكتبه من شعر أو مقالات. وبسبب هذه الاتجاهات لم أستفد إلى الحد الأمثل من فرصتي الهائلة للاتصال بنساء الحي. ففي الفترة التي قضيتها بينهن كنت أشعر أنني امرأة لا باحثة.

وكانت معظم المقابلات التي أجريتها مع الأسر، مقابلات مع نساء يقمن بدور رب الأسرة. ولكن نظراً إلى كوني مندمجة تماماً في الهوية العائلية، وهو الاندماج الذي ازداد أثناء وجودي في الميدان، لم أكن أميل إلى النظر إلى كل واحدة منهن على أنها فرد قائم بذاته. وبطبيعة الحال لم تكن هذه نظرتهن أيضاً. وإذ كنت أراهن ممثلات لأسرهن، لم أدرك أني كنت أسجل خبرة هي في جوهرها خبرة أنثوية. وإذ كنت أفكر على أساس الأسرة فقد وضعت استبياني بطريقة كفيلة بالحصول على المعلومات عن الأسرة باعتبارها وحدة مترابطة. وعندما شرعت في تحليل البيانات كان عليّ أن أستخرج منها معلومات عن الرجال ومعلومات أخرى عن النساء، وأن أعيد تفسير

المعلومات التي حصلت عليها من شخص واحد كما لو كان هذا الشخص يتكلّم بالنيابة عن الجميع.

و ـ الأنثى والملاحظة العلمية

زوّدتني تنشئتي كامرأة شرقية بمهارات منهجية ذات قيمة ثقافية محدّدة. فعندما كنت في طور النمو كانت أمي تردّد عليّ دائماً أني أملك عينين اثنتين ولكن هناك ألف عين تنظر إليّ. ونظراً إلى كوني تربيت كفتاة كاثوليكية، فقد تعزّز ذلك بتعاليم الكنيسة المتعلقة بوجود الله في كل مكان، وكنت أدرك أن هناك من يراقبني أيّاً كان ما أعمله وأينما كنت. وكنت أدرك أيضاً أن المتوقع مني أن أكون شخصياً مفتحة العينين، وهو تدريب مبكر ساعدني عندما بدأت أشتغل في الميدان، فقد أتاح لي استبصاراً قوياً بالموضوعات الحساسة لدى المواطنين العرب.

واستطعت أن أرى العلاقة بين شعور المرء المستمر أن هناك من يراقبه والأنماط الثقافية التي اختبرتها: احتدام الشعور بالفوارق الجنسية، والخجل، والاستعداد لمسايرة المعايير الاجتماعية. وترتبط هذه الحساسية ارتباطاً وثيقاً بجانب آخر من جوانب تنشئتي كامرأة شرقية، وهو جانب وفّر لي أيضاً منهجاً ذا طابع ثقافي محدّد، ولكنه منهج لم أكن مدركة إياه في ذلك الوقت.

ز ـ الاندماج كمنهج نسوي

لم أكن قادرة خلال اجرائي البحث على التمييز بين الاندماج والاستغراق. بل إني لم أكن أعرف أن ثمة فارقاً بينهما. وأعتقد أني اندمجت مع الكثير من معلوماتي وأصدقائي وأسرتي، وكنت أتصور أني مستغرقة في العمل الميداني. وأتاحت لي قدرتي على الاندماج مع الناس فرصة الوصول إلى أعماقهم بطريقة يستبعد أن يصل إليها الباحثون الأنثروبولوجيون الذين لا يرتبطون بمجتمع بحثهم إلى هذا الحد. وقد فقدت بذلك «الموضوعية»، ولكن نظراً إلى أن هذه الأخيرة كانت تختبر بصورة ذاتية، فإني لست واثقة بكيفية تقييم الأثر الذي أحدثه هذا النقد في عملي.

ومع الاندماج جاء تركيز مكثف على «الآخرين». كنت أفهم نفسي من خلال الآخرين. كانت احتياجاتي ورغباتي وآرائي ردود أفعال، تتشكل استجابة للآخرين. وبسبب هذه النظرة إلى النفس، أصبح التدريب الثقافي على ملاحظة الآخرين حتمية شخصية. كان عليّ أن أعرفهم حتى أعرف نفسي، وهكذا غصت وأخذت أراقب.

لم أفكر في الاندماج كأداة للبحث في ذلك الوقت، ولم أكن واعية عملية استخدامه بطريقة عقلانية. وربما كان عدم تسجيلي المعلومات المرتبطة بالعلاقات التي

كنت أنظر إليها على أنها من الأمور الشخصية، يعود جزئياً إلى كوني اندمجت بصورة تامة، إلى حد جعلني لا أرى الفارق بين الذات والآخرين. ولما كانت الكتابات النسوية قد دفعتني مؤخراً إلى أن أدرك الفروق المحتملة بين الرجال والنساء في السلوك العلمي والأخلاقي[٢]، فإني أجد نفسي أفكر الآن في استخدام الاندماج كمنهجية نسوية.

وبعد أن أعدّت تهيئة نفسي نوعاً ما للشعور بالحدود، أخذت أفكر في امكانية الاندماج والانفصال بالاختيار. وليس هناك شك في أن اندماجي مع الأفراد عن غير قصد سمح لي باختيار ومعرفة طبيعة العلاقات والذات من وجهة نظر تخصصية. وأعتقد أن ضبط النفس الأكثر وعياً في هذه المسألة يمكن أن يؤدي إلى المزيد من المعرفة.

٩ ـ البحث العلمي والعمل السياسي

أ ـ النساء موضوعات للبحث

عندما بدأت في تحليل البيانات بعد عودتي إلى الولايات المتحدة، تبين لي أن قدراً كبيراً منها يدور حول النساء. وعندما خطرت لي فكرة أن الظاهرة التي أبحثها على المستوى الأسري ـ العلاقات بين الطوائف ـ هي في المقام الأول تتعلق بالسلوك النسائي، ازداد اهتمامي باطراد بالمسائل المتعلقة بالنساء. وكانت نقطة البداية في اهتمامي بهذا الموضوع هي حضوري ندوة نظّمتها رابطة دراسات الشرق الأوسط في عام ١٩٧٤، وموافقتي في تلك الاجتماعات على كتابة بحوث تنشر في كتابين يصدران عن المرأة في الشرق الأوسط[٣]. وفي وقت لاحق في تلك السنة الدراسية نفسها قمت لأول مرة بتدريس مادة «الأدوار المحدّدة بالجنس». استخدمت في تدريس تلك المادة كتاب روزالدو ولامفير[٤] وقبولها الفصل بين المجال العام والمجال الخاص كظاهرة عامة تصدق على تحليل علاقة الذكور بالاناث في كل المجتمعات ـ حفزني هذا على

---

(٢) Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ©1982), and Evelyn Fox Keller, «Feminism as a Tool for the Study of Science,» *Academe* (Journal of the American Association of University Professors), vol. 69, no. 5 (1983), pp. 15-21.

(٣) Elizabeth W. Fernea and B.Q. Bezirgan, eds., *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin: University of Texas Press, 1977), and Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

(٤) Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).

اعداد نقد علمي ذكرت فيه أن هذا التمييز لا ينطبق على العلاقة بين الذكور والإناث في برج حمود[٥].

وتعزيزاً لحجتي بحثت في المجالات الأساسية للنشاط النسائي، ووجدت أن الشارع الذي يتوسط الحي يعدّ ساحة اجتماعية أساسية تسيطر عليها المرأة[٦]. وعندما اكتشفت علاقات طائفية جوهرية في الشارع العمالي الحضري مخالفة للعلاقات القائمة في ساحات اجتماعية أخرى، بدأت أرى أن للشارع أهميته في تطوير ثقافة سياسية جديدة. ولما كان النشاط في الشارع هو في المقام الأول نشاط نسائي، اتضح لي بصورة مطردة أن لهؤلاء النسوة أثرهن في السياسة والدولة[٧]. وبدأت أرى فيهن فعاليات سياسية تشارك الرجال الثقافة السياسية نفسها، ولكنهن - بسبب موضعهن في الهيكل الكلي - يتصرفن بصورة مختلفة، إذ كان لهن دور أكبر في العلاقات القائمة بين الطوائف المختلفة. وغدت وجهة نظري، أن الثقافة السياسية الجديدة، الناتجة من نشاط هو في المقام الأول نشاط نسائي في التجمعات العمالية الحضرية - تشكل في نظر فئات من النخبة الحاكمة خطراً سياسياً - وعلى هذا الأساس حددت هذه الفئات رد فعلها لهذه الثقافة السياسية الجديدة[٨].

وصادف أن جاء تطور تفكيري بشأن نساء برج حمّود مع بداية مشاركتي في الحركة النسائية والدراسات النسائية في منتصف السبعينيات. وأدت مشاركتي في

---

(٥) Suad Joseph, «Urban Poor Women in Lebanon: Does Poverty have Public and Private Domains?» paper presented at: The Association of Arab American University Graduates' Meetings, Chicago, 1975.

(٦) Suad Joseph: «Women and Community Formation in an Urban Working Class: Lebanese Neighborhood,» paper presented at: Forum on Anthropological Studies of Women, New School for Social Research , 1976; «Institutions or Counter - Institutions: The Role of Women in Community Formation in Urban Lower Class Neighborhoods,» paper presented at: Women and Development Conference, Wellesley College, Wellesley, Mass., 1976; «Zaynab: An Urban Working Class Lebanese Woman,» in: Fernea and Bezirgan, eds., *Middle Eastern Muslim Women Speak,* and «Women and the Neighborhood Street in Borj Hammoud, Lebanon,» in: Beck and Keddie, eds., *Women in the Muslim World*.

(٧) Suad Joseph: «Women in Lebanon and the World Capitalist System: A Perspective,» paper presented at: The Conference on Women: Culture and Society, University of California, Women's Resources and Research Center, Davis, 1978; «Effects of Capitalist Penetration on Urban Working Class Women in Lebanon,» paper presented at: Women's Studies Program Lecture Series, University of California, Los Angeles, 1978; «The Political Context of Women in Borj Hammoud, Lebanon,» paper presented at: Najda: Women Concerned about the Middle East, Berkeley, California, 1979; «Women, Power and Local Community in Lebanon,» paper presented at: The Annual Conference on Women in Anthropology, Sacramento Anthropology Society and Department of Anthropology, 1979, and «Women and Patronage in Lebanon,» paper presented at: Alternative Middle East Studies Seminar, New York, 1979.

(٨) Suad Joseph, «Working Class Women's Networks in a Sectarian State: A Political Paradox,» *American Ethnologist,* vol. 10, no. 1 (1983), pp. 1-22.

مجموعات قراءة متعددة معنية بالحركة النسائية، أو بالأفكار النسائية الماركسية، إلى إحداث تحوّل في اهتماماتي البحثية، وكذلك في الطريقة التي أنظر بها إلى النظرية والمنهج. ونتيجة التطور السريع في الأنثروبولوجيا النسائية، والأنثروبولوجيا النسائية الماركسية، والنظرية الاجتماعية، في الفترة بين منتصف السبعينيات وسنوات الثمانينيات أصبحت على بيّنة من أنه ليس هناك منظور لا يتأثر باختلاف الجنسين.

ب ـ النظرة المتأثرة باختلاف الجنسين

لم أكن من المنتميات إلى الحركة النسائية عندما قمت ببحثي العلمي أوائل السبعينيات، أو على الأقل لم أكن واعية ذلك. وكنت أتصور أن جنس الباحث أو الباحثة لا يؤثر في المقام الأول إلاّ في نوع المجالات التي يمكن أن تصل إليها المرأة دون الرجل. ونظراً إلى أنه كانت لديّ فرصة غير محدودة للاتصال بالنساء وفرصة واسعة للاتصال بالرجال في لبنان، لم تكن المسألة محيرة بالنسبة إليّ. وكان الشيء الذي لم أره أن نظرتي وتدريبي كانا متأثرين بالفروق بين الجنسين.

ويبدو أن البحوث النسوية الحديثة تكشف عن اختلافات بين الأسلوبين الذكوري والأنثوي وتؤثر في المنهج العلمي وفي السلوك الأخلاقي. وقد قالت كارول غليغان (Carol Gilligan)[(٩)] إن للرجال والنساء في الولايات المتحدة تطوراً أخلاقياً مختلفاً. فالرجال أكثر فردية وانعزالاً وتأكيداً للذات وعدوانية، والنساء أكثر ارتباطاً والتحاماً وأكثر ميلاً إلى اقامة العلاقات وأكثر رعاية. وفي الاتجاه نفسه أوضحت ايفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller)[(١٠)] أن المنهج الذي اتبعته باربارا ماك كلينتوك (Barbara Mc Clintock) الحائزة على جائزة نوبل، قام على أساس الحوار مع الكائن الذي تدرسه وأن تصبح جزءاً منه دون فرض اجابة معينة أو محاولة للسيطرة على موضوعها. وذلك منهج أنثوي يتميّز عن المنهج الذكوري.

وقد طبقتُ المنهجين وإن كان ذلك عن غير قصد. كنت أستنطق موضوعي وفي الوقت نفسه أستمع إلى ما يريد أن يقول. وعندما كنت في الميدان كنت أكثر اطمئناناً إلى البيانات التي أحصل عليها بالأساليب الأكثر ايجابية والأكثر تدخُّلاً. ولكني سمحت أيضاً بأن تنساب المواد إليّ، ولا سيما في الحي. وكان ذلك منهجاً نشأ من مشاركتي المجتمع كامرأة من الشرق الأوسط، كما نشأ من تدريبي على الملاحظة بالمشاركة.

وأسفر كل من الأسلوبين عن نوع مختلف من الاستبصار بالقضية. إذ أدى المنهج «الذكوري» إلى تجريدات وتعميمات عن الطائفية والطبقات والدولة. وكانت

(٩) Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.*
(١٠) Keller, «Feminism as a Tool for the Study of Science,» pp. 15-21.

ثقتي بأن لديّ فرصة للعثور على «قوانين» ووضع نظرية على المستوى الكلي، والتنبؤ بالوقائع الاجتماعية المقبلة على أساس أن العمل الميداني، جزء من تدريبي الأكاديمي. وكان من نتيجة ذلك أني كنت في ذلك الوقت على استعداد للإدلاء ببيانات أتردد الآن في الإدلاء بها. وقد تنبأت بانهيار النظام السياسي اللبناني قبل أن يحدث ذلك بأمد طويل، وإن كنت قد تصورت في ذلك الحين أنه ستحدث ثورة اجتماعية تستند إلى أساس طبقي. كما توصلت قبل الحرب إلى أن اضفاء الطابع السياسي على الدين سوف يزداد، نظراً إلى أن النخبة الحاكمة تحاول أن تعزز أساس سيطرتها على السكان[١١]. وبنوع من الثقة والسهولة كتبت في وقت لاحق بحثاً طويلاً عن العلاقات النظرية بين القرابة العائلية والطبقة والطائفة والدولة والنظام العالمي[١٢]. ويبدو الآن أن تلك الاستبصارات جاءت من انثروبولوجيا اكاديمية «ذكورية».

يرجّح أن هذا النهج كان هو المسيطر على فكرتي عن العلم، في ذلك الحين، وكان من نتيجة ذلك أني لم أوجه مثلاً اهتماماً كبيراً لوضع تفسير منهجي لمشاهداتي عن المحتوى العاطفي لإضفاء الطابع السياسي على الدين. ولو كنت أكثر ثقة بمشروعية تلك الملاحظات لربما كان في الوسع التنبؤ بالجوانب النفسية لازدهار الأصولية الدينية في المنطقة.

بيد أن الجانب الذي استحوذ على انتباهي كان مدى تراكب العلاقات الاجتماعية. وكان هذا المجال الذي ساعدت فيه تربيتي كامرأة، والمنهج الأكثر «انثوية»، على إغناء بحثي. ولئن كنت غير واعية الاندماج كأسلوب عمل، فقد عشته بحكم شخصيتي. وكان هذا الجانب من بحثي يلازمني بصورة أكثر عمقاً وأكثر تأثيراً من أي جانب آخر. وكانت سيطرته علي سيطرة شخصية، وبالتالي مصدراً لتفكير مستمر. وكان هو المسؤول جزئياً عن تحوّلي إلى الدراسات النسائية، وبداية مشروع بحثي عن طبيعة الذات في الشرق الأوسط.

وربما لا تستطيع النساء الباحثات أن يحصلن على معلومات مخالفة من الرجال إذا لم يكنّ مهيّآت لاستقبال مشاعرهم المخالفة والتسليم بمشروعيتها. وليست المسألة تفوّق أحد المنهجين على الآخر، بل هي اختلاف أنواع الاستبصار التي ينتجها كل منهما. والمشكلة أن الكثيرين منا تعلموا أن يعطوا أحد المنهجين قيمة أكبر من الآخر.

---

(١١) Joseph, «Urban Poor Women in Lebanon: Does Poverty have Public and Private Domains?».

(١٢) Joseph, «Women in Lebanon and the World Capitalist System: A Perspective,» and «Effects of Capitalist Penetration on Urban Working Class Women in Lebanon».

وإني إذ أرى على نحو متزايد الارتباط بين الجانبين المهني والشخصي، أرى أن كـلاً من هذين المنهجين يعزز الآخر ويزيده غنى.

ج ـ الذات والموضوع

دفعني البحث العلمي إلى رحلة في تـأمل الـذات. كنت أتصـور أني ذاهبـة إلى لبنـان لأني مهتمة ببحث نـظري عن المجتمعات التعـددية. ولم أدرك وقتهـا أني بدأت أيضاً رحلة شخصية.

وربما كان لدى الباحثين الذين يدرسون بلدانهم الأصلية فرصة لا تتاح لغـيرهم للجمع بين الجانبين الشخصي والمهني. وربما كانت رحلتي قد غدت ممكنة نتيجة كـوني غادرت لبنان ثم عدت إليه، مما أتاح لي فرصة أن أصبح شخصاً ينتمي إلى عالَمين.

وحـالة الأصيـل/ الدخيـل هذه جلبت معهـا حالـة أخرى هي حـالة الـذات/ المـوضوع. عنـدما تحـوّلت إلى دراسة النسـاء في الشرق الأوسط، وجـدت أن خـبرتي الشخصية تزداد ارتباطاً ببحثي. وغدت استجاباتي للأحـداث والمواقف بيـانات أفكـر فيهـا إلى جانب مـلاحظاتي سلوك غـيري من نساء الشرق الأوسط. وكـانت العـلاقـة بشخصي، بوصفي ذاتاً/ موضوعاً تزيد قدرتي على فهم البحوث التي يجريها الآخرون، إذ كـان في وسعي أن اراجـع تقـاريـرهم في ضـوء خـبرتي الشخصيـة. وأصبحت الاختلافات، وكذلك مواضع الاتفاق، نقاط انـطلاق نحو المـزيد من البحث. وكـان هناك انغماس مستمر في هذه العلاقة المحددة التي تمثّل ميزة مهمة في البحث العلمي.

وأجد نفسي الآن أتساءل كيف يمكن الناس أن يقومـوا بأبحـاث على مسـائل أو عـلى أشخاص يبعـدون كثيراً عن أشخـاصهم؟ ورغم أني لم أكن عـلى بيّنـة من ذلـك وقتها، فإني أتصور أنه كان ثمة شيء يتجاوز مجرد الاهتـمام الفكري بـالتعدديـة، شيء شخصي، هو الذي دفعني إلى العودة إلى لبنان.

كانت قد انقضت سنوات وأنا أؤكـد، بشكل مجـرد، أننا دائـماً ندرس أنفسنـا. وأعتقد أني لم أكن أعرف مـدّى صدق ذلـك بالنسبـة إليّ. ويزداد الآن عمقـاً، فهمي هذا البحث، إذ إنني أجد أني أتقدم ببطء نحو مسائل أكـثر ارتباطـاً بتكوين الـذات. وربما كان هذا هو أكثر الجوانب تشويقاً في عملي الحالي. فذلك أمـر يهمني تماماً، وقد غدوت جزءاً منه.

وربما لا يكون من قبيل المصادفة أني شرعت في البداية في بحث موضوع اضفاء الطابع السياسي على الدين. وربما كنت أتصالح مع حقيقة كـوني تركت خلفي تـربيتي الـدينيـة العميقـة وبـدأت أبحث عن مجـال اجتـماعي يمكن الاحتفـاظ فيـه بخيـارات وهويات علمانية.

كما أنه ربما لا يكون من قبيل المصادفة أني، وقد غدوت أكثر اهتماماً بالحركة النسائية في الولايات المتحدة، وبت أكثر فهماً لقضاياي الشخصية بوصفي امرأة، قد انجذبت إلى مجال البحث العلمي المتعلق بشؤون المرأة في الشرق الأوسط. وربما تكون دراسة المرء بلده تمثّل بداية أو نهاية - بحثه عن الذات.

الفصل الثاني

المَيْدَانُ .. وَطَنِي

ثريّا التركي

ينصبّ هـذا الفصل عـلى القضايـا المحدّدة التي واجهتهـا عند القيـام بـالعمـل الميداني بين أعضاء الشريحة الاجتماعية التي أنتمي إليها، في مجتمعي في جدة في العربية السعودية. ويوضّح هذا الفصل أنه على الرغم من أن عملي داخـل بلدي وفّر لي عـلى الفـور بعض المميزات، مثـل المعرفـة الحميمة بـاللهجة المحليـة، والقدرة عـلى وضـع الترتيبات بسرعة، والألفة مع الناس والبيئة، كان هناك أيضاً عدد من المشاكـل التي لا بد من مواجهتها وحلها. كان من بينها ضرورة الالـتزام بالسلوك المتـوقّع مني بـوصفي من المجتمع نفسه، والتغلّب على تردّد مصـادر المعلومات في اعـطائي إجابـات مباشرة عن أسئلتي المتعلقـة بالممارسات الـدينية والمنـازعات العـائلية ومـا إليهـا، وعـودتي إلى الاندماج في ثقافتي التي كنت قد انفصلت عنهـا لسنين عـدة بسبب اقامتي ودراستي في الخارج.

والأهم من ذلك أني بوصفي عربية سعودية، وبـوصفي امرأة، كنت قـادرة على ولوج مجال مهم من مجالات المجتمع الحضري، ألا وهو مجال العلاقات العائلية. ولئن كانت معظم الكتابات عن المرأة في المجتمع العربي التقليدي بوجه عـام، وفي المجتمع العربي السعودي بوجه خاص، تعتمد على معلومات خاطئة أو على مجرد السماع أو على التفسـيرات التي لا تستند إلى أسـاس من الخبرة، فـإن بحثي أثبت أن المـرأة العـربيـة السعـودية أبعـد ما تكـون عن ذلك الكـائن السلبي المقهور الـذي تصوره الـدراسات التقليدية. كما تبينّ هذه الدراسة أن الباحثة الأنثروبولوجية من أهل البـلاد التي تدرس مجتمعها الخاص، يمكن أن تقوم بدور أساسي في توفير تحليل أكثر توازناً لدور المـرأة في السياسة العربية والمجتمع العربي.

١ ـ التوجه إلى ميدان البحث

كان قراري بأن يكون الموقع المختار لإجراء أول بحوثي الميدانية هو الوطن العربي صادراً عن دافع شخصي لا عن دافع أكاديمي. وكانت الهزيمة الساحقة التي مني بها الوطن العربي في ١٩٦٧، قد وقعت بعد مرور مدة لم تتجاوز خمسة شهور من وصولي إلى الولايات المتحدة للإعداد لدرجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا، في جامعة كاليفورنيا في بيركلي. وقد أصابتني هذه الهزيمة، شأن الكثيرين غيري من العرب، بالذهول والبلبلة الكاملة، وانتزعت مني شعوري بالكرامة الوطنية. وفي أعقاب تلك المشاعر العنيفة والمؤلمة انتقلت إلى التفكير الأعمق. وبعد النقاش مع زملائي من الدارسين في جامعة بيركلي، وصلت إلى اقتناع بأن محاولة الإصلاح يجب أن تبدأ بفهم علمي دقيق لأحوال المجتمع العربي المعاصر. وعلى ذلك ارتأيت أن أجري بحثي في الوطن العربي.

ورغم أن قيام الباحث بدراسة مجتمعه ذاته لم يكن أمراً جديداً في دوائر الأنثروبولوجيا خلال الستينيات، فقد كان الاتجاه الغالب هو دراسة «الآخرين». ولذا كان عليّ أن أبذل جهداً خاصاً لأشرح لأعضاء لجنة البحث في جامعة بيركلي الأسباب التي تدعوني إلى عدم الرغبة في الذهاب إلى المكسيك أو إجراء بحثي في الولايات المتحدة. واقترحت بدلاً من ذلك أن أجري بحثاً عن العقائد الدينية الشعبية في الريف المصري.

ووصلت إلى مصر والتخطيط الأولي لرسالتي في يدي، وشرعت في السعي إلى الحصول على الموافقات اللازمة لإجراء البحث، ونظراً إلى أني أشعر في مصر بأني في بلدي، لم أكن أتوقع مشاكل كثيرة، فأنا قد تربيت في مصر في المدارس الثانوية وفي الجامعة، وكنت أعتمد على تجربتي تلك في اجتياز العقبات البيروقراطية. ولكن تصوراتي الساذجة اصطدمت بوقائع جديدة نتيجة هزيمة ١٩٦٧. كانت مصر عبد الناصر قد بدأت تنطوي على ذاتها في سعيها إلى اعادة البناء. وتطلّب ذلك تشديد الضوابط على الأجانب وعلى حركتهم بين المدن. ولم تكن صفتي كعربية لتغيّر من الأمر شيئاً في هذه الأوضاع بالذات. فالعرب من غير المصريين، المقيمون في مصر، ألزموا أيضاً بعدم مغادرة المدن التي يقيمون فيها، ولم يكن تحركهم في مصر يشمل التجوال في القرى الواقعة بعيداً عن الطرق الرئيسية. ولذا كان لا بد من التخلي عما اعتزمته من البحث عن قرية مناسبة لأعيش فيها طوال مدة عملي الميداني. كما كان من المتعذر أن أعمل في المدينة، إذ بدا أن هناك صعوبة في الحصول على التصريح اللازم لإجراء البحث والموافقة عليه. ولم يكن ذلك بطبيعة الحال مرتبطاً بكوني عربية أو كوني امرأة، بل كان راجعاً إلى تغييرات رسمية في المجتمع المصري، وإلى موقف

سلبي كان سائداً في ذلك الحين تجاه البحوث العلمية الاجتماعية. وانقضت ستة شهور منذ وصولي إلى القاهرة دون ظهور بادرة تدل على أني سأحصل على التصريح اللازم، ولذا رأيت أنه يجب أن أبحث عن مكان آخر لبحثي الميداني. وعلى ذلك أرسلت إلى أساتذتي في بيركلي باقتراح جديد صممت عليه، وهو أن أذهب هذه المرة إلى وطني.

٢ ـ في وطني، في الميدان

نظراً إلى أنني عشت سنوات طويلة في مصر وارتبطت بأهلها، كنت أعتبرها ـ على مستوى ما ـ موطني. ولكني، على مستوى آخر، نشأت في أسرة عربية سعودية مرتبطة إلى حد كبير بتراث ذلك البلد الثقافي، وتربيت على مراعاة أصوله الثقافية، وإن كنت آخذ بطريقة انتقائية ببعض القيم والممارسات المصرية. وطوال سنوات دراستي الجامعية كان هناك من يذكرني دائماً بأني لا أستطيع أن أفعل ما تفعله صديقاتي المصريات، لأن «تقاليدنا» مختلفة، ولأن مثل هذا السلوك غير مقبول «لدينا».

وبالإضافة إلى ذلك، لم تكن القيود التي تفرضها الثقافة العربية السعودية هي وحدها التي حكمت تجارب نشأتي في مصر، ولكنها تأثرت أيضاً بالعائد الكبير الذي توفّر لي نتيجة دعم الأقرباء ومساندتهم، ونتيجة التواصل الثقافي بيننا. وقد أتاح لي ذلك درجة من الأمن الاجتماعي لم تكن لتتاح لي في مصر. وعلى ذلك كانت العربية السعودية وطناً لي على مستوى أعمق.

عندما وصلت إلى جدة، مسقط رأسي، كنت على بينة من أني أريد أن أدرس المجتمع الحضري. ورغم أن الجزء الشمالي من الجزيرة العربية بكامله كان مجهولاً للباحثين الاجتماعيين، فإن الرحالة الأوائل، بل والباحثين الأوائل، تجنّبوا دراسته وعكفوا على دراسة حياة البدو والجمل. وفي ما عدا كتابات هيرغروجي (Hurgrouje) وبيرتون (Burton) لم يكن هناك شيء معروف تقريباً عن الحياة الحضرية. وإذ أعود بفكري الآن إلى ذلك الاختيار، أعتقد أن تركيز بحثي على المجتمع الحضري كان بشكل ما رداً على النظرة الشائعة إلى العربية السعودية على أنها مجتمع من البدو الرحّل وآبار النفط.

وكانت هناك أيضاً قيود اجتماعية حدّدت اختياري. فقد كنت أعرف أني، بحكم كوني امرأة غير متزوجة، لا أستطيع أن أسافر في أنحاء البلد وحدي، ولا أن أتجول في مضارب البدو الرحّل. وكانت إقامتي منفردة في أي مكان في البلد أمراً غير وارد. ولذا كان اجراء دراسة في محيط حضري أمراً مناسباً، لاعتبارات عديدة، وكانت مدينة جدة هي أنسب المواقع.

وقد فرض كوني امرأة غير متزوجة كثيراً من جوانب بحثي الميداني، وإن كان لم يحدّد اختياري موضوع البحث في داخل ذلك الميدان[1]. وكان ذلك يعني في المقام الأول أني أستطيع أن أتصل بالنساء بسهولة، وأن اتصالي بالرجال سيكون محدوداً. وفي داخل هذا الإطار كان اختياري حرّاً تماماً.

وقد شجّعني على دراسة عائلات النخبة أن هذه الدراسات نادرة في الأنثروبولوجيا. فتاريخ العمل الميداني الأنثروبولوجي هو تاريخ دراسة العامة والفقراء والهامشيين. وكان المألوف أن يبحث الأنثروبولوجيون، سواء كانوا يعملون داخل مجتمعهم أو في مجتمع مغاير، أناساً هم في مرتبة اجتماعية أدنى من مرتبة الباحث[2]. كما أن بحث شؤون النخبة كان له أهمية لسبب آخر. فدراستنا أصحاب النفوذ والقوة أمر لا غنى عنه حتى نفهم كيفية توزيع السلطة الحالي في المجتمع، وكيف يتم النظر إليها والحفاظ عليها. كما أن ذلك يساعدنا على تحديد مواضع التغيير والتحوّل الممكنة في المجتمع. فالنخبة إذ تتألف منها قمة الهرم الاجتماعي، تتخذ القرارات التي تؤثر في جميع الطبقات الاجتماعية. ولا شك في أن مصادر الاستقرار يمكن أن تكون في يد طبقات أخرى في المجتمع، ولكن ليس في الوسع فهم تلك الطبقات في عزلة عن أولئك الذين يملكون السلطة الاقتصادية والسياسية في النظام الاجتماعي.

٣ ـ الأصيل/ الدخيل

ونظراً إلى كوني في جدة، في موطني، بالمعنى الحرفي للكلمة، فقد تجنبت متاعب الدخول والاستقرار التي تواجه معظم الأنثروبولوجيين عندما يتوجهون إلى الميدان. فلم أكن بحاجة إلى تصريح لإجراء البحث (وحتى إذا كان مطلوباً فإني لم أهتم في أي وقت بمعرفة ذلك). ولم يطلب مني أحد كتب توصية. وكذلك لم يكن مفروضاً عليّ أن أقدم تعهدات إلى السلطات المحلية أو إلى مركز البحوث بشأن بحثي وبشأن استعمال البيانات التي أحصل عليها أو التصرف بها.

فالجماعة التي كنت أنوي دراستها كانت تعتبرني واحدة منها. فبعض أفرادها كانوا على صلة قرابة أو صداقة بأسرتي، وآخرون كانوا يعرفون أفراد أسرتي بالاسم وأتاح لي ذلك ميزة كبرى. وقد لاحظ غيري ممن أجروا بحوثهم على مجتمعاتهم مميزات معرفة الثقافة نفسها موضع البحث، وبالتالي القدرة على اختيار أولويات

(١) Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986).

(٢) انظر: Laura Nader, «Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying up,» in: D. Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1974).

البحث على النحو الأمثل، وعلى تحقيقه بسهولة في حدود ما يسمح به الأفراد الذين سيكونون موضوعاً للبحث[٣].

ومع ذلك، فإن بعض جوانب حياتي كانت مصدر قلق لكثيرين من الإخباريين الذين تعاملت معهم. فلماذا، مثلاً، أنا لست متزوجة ولي أبناء مثل جميع قريناتي؟ ولماذا لا أزال أعيش في الخارج بدلا من أن أعيش في جدة وأنتظر الزواج؟ كان بقائي بلا زواج حتى سن الثانية والعشرين يجعل في وضعي شيئاً من الشذوذ. كان من دواعي أسف السيدات الأكبر سناً اللاتي مارست عملي بينهن، ما سمعنه مني من أني أفضل الاستمرار في دراستي على الاكتفاء بالحياة الزوجية. ورغم أن دور المرأة المتعلمة أصبح مقبولاً لدى المجتمع بوجه عام، ولدى النخبة بوجه خاص، كانت الصعوبة تتعلق بإعطاء هذا الدور الأولوية على الجانب الذي يعتبرونه أكثر أهمية في حياة المرأة، وهو جانب الزواج والأمومة. ففي رأي كل من الرجال والنساء أن هذين البعدين من حياة المرأة يجب أن تكون لهما الأولوية. والواقع أنه نظراً إلى الفصل بين المرأة والرجل في المجتمع العربي السعودي، وعزلة المرأة عن الحياة العامة، فإن الزواج والأمومة يصبحان هما سبيل المرأة إلى النضج والأمن وارتقاء المكانة الاجتماعية. ونظراً إلى كوني من أفراد هذا المجتمع، كنت أتوقع ذلك، وكنت على استعداد لمواجهة نتائجه.

ورغم أن نضج المرأة يتحقق بالزواج، وهيبتها تتحقق بالأمومة، كان وضعي داخل المجتمع يستند إلى أشياء أخرى: كان يعتمد إلى حد كبير على ما حصلت عليه من تعليم. ونظراً إلى أنه لم يكن لي زوج ولا ولد، فقد بنيت مستقبلي على التعليم، واعتمدت على قبول المجتمع لأن يكون التعليم هدفاً مشروعاً لحياة المرأة. وكان ذلك موضع احترام من جانب الرجال والنساء على السواء، وان كان لم يمنعهم في أي وقت من تذكيري بالجوانب الأساسية لدوري كامرأة. وقد قالت لي إحدى السيدات الأكبر سناً «لا بأس بالتعليم، ولكن المرأة ضعيفة، ومهما كان لديها من مال، ومهما بلغت من التعليم، فإنها لا تستطيع أن تعيش بغير رجل. وليحفظ الله لك أباك وأخاك، ولكن يجب عليك أن تنشئي أسرتك الخاصة». وتصور هذه العبارة بدقة مدى اعتماد المرأة على الرجل، وهو اعتماد يرتبط أيضاً بانعزال المرأة عن الرجل في المجتمع العربي السعودي. ولكن دوري كامرأة عربية سعودية، تعلمت في الخارج، كان يتيح لي قدراً أكبر من المرونة والاستقلال. من ذلك، مثلاً، أن تعاملي مع رجال ليسوا من أقربائي كان يلقى كثيراً من التسامح.

---

(٣) انظر: John B. Stephenson and L. Sue Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» *Human Organization*, vol. 40, no. 2 (1981), p. 126.

وكان غيابي مدة طويلة خارج البلاد عاملاً إضافياً زاد قدرتي على الحركة. ففي أثنا وجودي في الخارج، انغمست في أسلوب حياة مغاير، ومن ثم كان النساء والرجال جميعاً لا يتوقعون أن ألتزم تماماً بالقواعد الثقافية التي تحكم العلاقة بين الرجال والنساء في المجتمع العربي السعودي. وكان لغيبتي تأثير متراكب على عودتي إلى مجتمعي المحلي. فقد أتاح لي ذلك، من ناحية، قدرة أكبر على التحرك في إطار دوري كامرأة غير متزوجة، ولكنه من ناحية أخرى، جعل توافقي مع الأوضاع السائدة ذا أهمية خاصة في توطيد علاقاتي بمجتمع البحث.

وحدث مراراً أن أبدى الرجال والنساء دهشتهم وارتياحهم عندما كان يتبين أن سلوكي يتفق مع الثقافة العربية السعودية. فقد أسعدهم، مثلاً، أن السنوات الطويلة التي عشتها في مصر لم تغير حديثي إلى اللهجة المصرية. وعندما كنت أبدي احترامي لقواعد بدأ الشباب من سني في الخروج عليها، كان أفراد الجيل الأكبر يستغربون ويبتهجون، على حين كان الجيل الأصغر يرى في هذا الامتثال شيئاً من الغرابة، ويظل يؤكد لي أن الأحوال قد تغيرت: «ليس هناك من يراعي هذه الأشياء في وقتنا هذا».

وعلى سبيل المثال، فإن قاعدة احترام الأشخاص الأكبر سناً تستلزم مخاطبتهم بعبارات معينة، فالأخ الأكبر والأقرباء الذين في سنّه يجب أن يخاطبوا بلقب «سيدي». وكان الجميع يرحبون باستخدامي هذه الألقاب، باستثناء البنات في مثل سني اللواتي كن في ذلك الوقت يسعين إلى استعمال لقب «أخويا» أو «أبو فلان» بدلاً من «سيدي». وكنت في موقفي هذا أتبع النهج الذي سار عليه الشبان الذين حصّلوا تعليمهم في الخارج والذين استمروا في استخدام الألقاب التقليدية عند مخاطبتهم أخواتهم الأكبر سناً وغيرهن من القريبات في المجموعة العمرية نفسها.

ومن المنطلق نفسه، التزمت بعض قواعد الاحتشام، ولا سيما ارتداء الحجاب. وكانت هذه الممارسة آخذة في التغيير في وقت قيامي بالعمل الميداني، بحيث كانت الأسر التي قمت بدراستها تمارس أشكالاً مختلفة في وضع الحجاب، بدءاً ممن أدخلن عليه تعديلاً كبيراً بحيث أصبح الوجه يبقى سافراً، إلى اللاتي يتمسكن بالأسلوب التقليدي الذي يشمل تغطية الوجه أيضاً. وعندما كنت أزور هاته الأخيرات في بيوتهن كنت أحرص على مسايرتهن وتغطية وجهي بعناية. ولم تمرّ هذه البادرة من الاحترام دون انتباه إليها: كان الرجال والنساء على السواء يعلقون بقولهم إن السنوات الطويلة التي قضيتها في الخارج لم تدفعني إلى التصرف كما تتصرف «الأجنبيات».

كانت السنوات التي قضيتها في الخارج سنوات التلمذة، أما الآن فقد عدت بوصفي باحثة تعتزم تسجيل أسلوب حياة لم يسبق لأحد دراسته. وكان الجميع

يفهمون هذا الدور ويتعاطفون معه. ولم يكن تعليم المرأة أمراً جديداً، فالبنات كن يُرسَلن إلى «الفقيهة» منذ أقدم وقت تتذكره أكبر من سألتهن سناً. وقد افتتحت الحكومة مدارس رسمية للبنات في ١٩٦٠. وفي الوقت الذي توجهت فيه إلى الميدان كانت أول جامعة قد فتحت أبوابها بالفعل في جدة وأُلحق بها قسم للطالبات. وبات تعليم المرأة العالي مقبولاً تماماً، بل كان موضع تقدير رفيع.

على ذلك، لم تكن هناك صعوبة في توضيح جزء من دوري لمن باتوا موضوعاً لبحثي. فقد بينت أني أريد أن أدرس الحياة الاجتماعية، والتنظيم العائلي، والطقوس والمعتقدات والعادات، وأن أحدِّد كيفية تغيرها لدى الأشخاص الأصغر سناً. ومن ناحية أخرى، كان دوري أكثر صعوبة، إذ إن عودتي إلى جدة كانت تعني أن أتخذ مكاني في الأسرة، وأن أمارس مختلف جوانب الحياة الأسرية. وكان ذلك يعني أيضاً انتمائي إلى طبقة معينة، وضرورة الامتثال لسلوك تلك الطبقة. وكنت مدركة كوني لا أستطيع في الواقع أن أمتثل لذلك السلوك، ولكن لم يكن لديّ خيار في ما يتعلق بالمشاركة في حياة الأسرة.

وكانت الجوانب الموروثة في دوري ـ ألا وهي الجنس والسن والقرابة ـ ذات أهمية أكبر في نظرة الناس إليّ، وذلك أمر قد لا يكون في الوسع تجنّبه عندما يقوم شخص ما بإجراء بحث على قومه ذاتهم. كان تعليمي هو العامل الذي سمح لي بأن أستكشف مختلف جوانب الحياة الاجتماعية (مثل توافر فرصة أوسع للاتصال بعالم الرجال) وهو ما لم يكن يتاح للنساء الأخريات. وبالرغم من تحديد هدفي من البحث، الذي كان معروفاً ومقبولاً لدى جميع الأسر، فقد بقيت في المقام الأول امرأة عربية سعودية. وبالنسبة إلى البعض، كان المعروف عني أني ابنة صديق أو شقيقة صديق، بينما كنت بالنسبة إلى الآخرين فرداً في أسرة يعرفونها من طريق الأصدقاء المشتركين. وكنت أراعي هذه الاعتبارات دائماً في تعاملي مع الآخرين. وإذا كانت المعايير التي تتركز على الفرد أموراً ليست قليلة الأهمية في تحديد العلاقات، فإن عالم هذه الأسر المنتمية إلى النخبة كان مبنياً في المقام الأول على قرابة الدم وعلاقات المصاهرة، وفي المقام الثاني على الصداقة وشبكات المصالح العملية.

وفي هذا العالم يكون الفرد ـ سواء كان رجلاً أو امرأة ـ منغمساً بعمق في «العائلة». ومكانة الفرد الاجتماعية تتحدّد بدرجة كبيرة بمكانة «العائلة». ويكون الإنجاز الفردي طريقاً إلى الحراك الاجتماعي، ولكن من الواضح أن الانجاز الذي يحققه الرجال لا النساء هو الذي يرتبط بالمكانة الاجتماعية للأسرة. وقد أحدثت التغييرات الجديدة في المجتمع الأوسع مزيداً من الاهتمام بالفردية ومزيداً من الابتعاد عن «العائلة»، ويتضح ذلك في الأنماط المحلية الجديدة للإقامة، والمزيد من المشاركة

الفـردية في اختيـار الزوج، والانخفـاض النسبي في سلطة الوالـد، وخيارات الـرجال العملية المستقلة، وتناقص الامتثال للآلتزامات التقليدية تجاه الأقرباء[٤].

وبوجه عام، فإني لم أواجه صعوبة في اقامة التواصـل ـ تلك الصفة من صفـات العلاقة بين الباحث الاثنوغرافي والمجتمع المضيف التي غالباً ما يشـار إليها في مقـدمة البحوث الاثنوغرافية، ولكنها ربما تتعلق بأكثر جوانب عملنا المنهجي غموضاً، ألا وهو الملاحظة بالمشاركة. فقد كنت أتحدث لغة مجتمعي. ولم يشكّل منهج الملاحظة بـالنسبة إليّ عائقاً وإن كانت له آثار مهمة للغاية كما سأوضح في ما بعد.

وجملة القول إني لقيت مزايا عملية في حالتي الخاصة في الميدان: فأنا غـير محملة بعـوائق بيروقـراطية، أقيم مـرتاحـة في بيت أسرتي، أتكلم اللهجة المحليـة بـطلاقـة، ومعروفة بشخصي لدى بعض الأسر التي سأقوم بدراستهـا، وفي وسعي أن أبدأ بحثي في ظروف مؤاتية تمـاماً ـ أو هكـذا كانت تبـدو ـ حتى الوقت الـذي أدركت فيه الآثـار المترتبة على كون الباحث الأنثروبولوجي منتمياً إلى المجتمع نفسـه الذي يـدرسه. فقـد اكتشفت أن لكل مزية من المزايا التي يتيحها هذا الوضع جانبها السلبي.

كـانت تجربتي في العمـل الميداني عمليـة اندمـاج مجدد مـع مجتمعي بكـل معنى الكلمة. فرغم أني نشأت في أسرة عربية سعودية، فإن السنوات الطويلة التي قضيتهـا في الخارج أوجدت مسافة ملحوظة بيني وبين مجتمعي، وكانت مـزية هـذا الوضـع أن جانباً كبيراً من الثقافة المحلية لم يكن مألوفاً لي بدرجة تكفي لأن يمر دون أن ألاحظه. وقد سبق لباحثين اثنوغرافيين آخـرين، ممن عملوا في ظروف مماثلة، أن واجهوا هـذه المشكلة في جمع البيانات[٥]. ولكنها صعـوبة يمكن التغلب عليهـا بالتـدريب الدؤوب. فالباحث يستطيع أن يتغلب على الألفة الزائدة بالملاحظة الدقيقة وبالتسجيـل الحريص للمشـاهد الاثنـوغرافيـة والحس التفصيلي لاكتشـاف العالم «المقبـول كبـديهيـة» الـذي يتقاسمه الباحث مع أفراد المجتمع الذي يقوم ببحثه.

وكـانت اقامتي في بيتي تعني ضرورة الالـتزام بالـدور المتوقـع من فرد من أفـراد الأسرة في مثل حالتي، وداخل المجموعة الأسرية. وكان الوضع الميداني المعتـاد مقلوباً في حالتي. إذ غدوت في حالة يمكن وصفهـا بأني مشـاركة مـلاحظة. فقـد كان واجبي الأساسي أن أشارك، وغدت الملاحظة ميزة عرضية.

---

(٤) Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.*

(٥) انظر: James P. Spradley and D.W. McCurdy, *The Cultural Experience* (Chicago, Ill.: Science Research Associates, 1972); J. Ablon, «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues of Values, Personality and Reciprocity,» *Human Organization,* vol. 36, no. 1 (1977), pp. 69-72, and Stephenson and Greer, Ibid., pp. 123-130.

ولم يكن وضعي الاجتماعي يوفر لي حصانة من الالتزام بجميع المحرمات والأخذ بجميع الالتزامات التي تفرضها عليّ ثقافتي - وهي حصانة تمنح عادة للأنثروبولوجيين الأجانب. كان عليّ أن أقبل قيوداً شديدة على حركتي وعلى التعامل مع الأشخاص الآخرين. فلم تكن لي، مثلاً، حرية التنقّل منفردة بين الناس، وكان الخروج على الأصول المرعية كفيلاً بأن يفسد علاقتي مع الأسر التي اعتزمت دراستها. ولو أني لم ألتزم بتلك القواعد لتعرضت للحرمان والإبعاد ولتوقّف بحثي. وقد تمكنت بإصرار، ولكن ببطء، من التوصل إلى توازن دقيق بين الأدوار أتاح لي القدرة على التحرك والحرية اللازمين لإنجاز بحثي، في الوقت نفسه الذي ألقى فيه القبول من جانب المجتمع ويؤخذ عملي مأخذ الجد. وأصبحت أتابع بوعي عملية اندماجي مرة أخرى في مجتمعي كامرأة عربية، وبذلك تعلمت وفهمت كثيراً من جوانب هذا الدور من أفضل طريق ممكن.

ولعل ذلك من المزايا المستترة لأن يكون الباحث أصيلاً في المجتمع. فقواعد وضع الحجاب، مثلاً، يمكن أن يشاهدها ويصفها شخص دخيل، كما يستطيع المرء أن يعرف معنى التحجّب بالحصول على المعلومات اللازمة من مصادر الاستبيان. ومع ذلك، فإن المشارك الملزم بأن يمتثل للأصول والقواعد يعاني بطبيعة الحال القيود، ولكنه يعرف أيضاً عائد هذه الأصول على مستوى أكثر عمقاً. وبهذا المعنى فإن اعادة اندماجي في مجتمعي أدت إلى توليد بيانات على مستوى الخبرة العملية، تختلف عن تلك التي كان يمكن أن يرصدها شخص دخيل. وكانت هذه النقطة أيضاً موضع ملاحظة من جانب باحثين آخرين باعتبارها ميزة للباحث من أهل البلاد. فأغويلار (Aguilar)، مثلاً، يلخص مميزات وعيوب هذا النوع من البحث فيقول إن مؤيديه يقدرون «أن الثقافة المستترة للشخص الأصيل لها فائدة منهجية، إذ تضفي طابع الواقع النفسي [أو الواقع الثقافي] على التحليلات الاثنوغرافية»[٦].

وكان هناك جانب آخر لتأثير مكانتي الاجتماعية في البحث الذي أقوم به. إذ إن القيود المفروضة على امكانات التحرك خارج البيت، والتفريق السائد بين الرجال والنساء في الحياة العامة، جعلا البحث محصوراً بصورة أساسية في عالم المرأة. وقد أثّر هذا الواقع في اختيار موضوع البحث. فلم يكن في وسعي مثلاً أن أدرس العلاقات في السوق أو العلاقات السياسية. كما لم يكن في وسعي أن أبحث أي موضوع آخر تكون الغلبة فيه للرجال دون النساء. وبدا لي أن التنظيم العائلي هو أقرب المجالات

---

(٦) J. Aguilar, «Insider Research: An Ethnography of a Debate,» in: Donald A. Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981), p. 16.

التي أستطيع أن أخوضها بوصفي باحثة، وأصبحت فئات النخبة هي موضع اهتمامي الرئيسي. وداخل هذه الحدود انصبّ اهتمامي على كيفية تأثير الايديولوجيا على الممارسة وتأثرها بها. ولكن النخبة، كما ذكرت في موضوع آخر، هي أصعب الفئات في بحثها، وبخاصة بوسيلة الملاحظة بالمشاركة على امتداد فترة طويلة. فالعائلات التي اخترتها للدراسة تتألف من جماعات مغلقة. ورغم أنه كان في وسعي أن ألاحظها وأن أشارك في حياتها اليومية باعتباري فرداً من الجماعة، فإني لم أتمكن من كسب ثقتها إلاّ من طريق الاقتراب المثابر وعلى أساس من الصداقة.

ورغم أن الضيافة الكريمة تعدّ من أشكال السلوك التي تلقى تقديراً عالياً، فإن هناك درجات من الشكليات والرسميات التي تحرص العائلات على وجودها في مواجهة المجتمع بكافة أفراده. ولا يستطيع شخص من غير أفراد العائلة أن يرى حياتها كما تحياها إلاّ بحذر شديد، في مقابل الصورة التي تريد تلك الأسر أن ينظر بها إليها بقية المجتمع. ويحتاج الأمر، مثلاً، إلى فترة طويلة، مقترنة بتعامل مكثف، قبل أن يسمحوا لصديق بأن يتحرك داخل بيتهم متحرراً من واجهة الشكليات الرسمية التي يواجهون بها من لا ينتمون إلى الأسرة. والواقع أن الأمر تطلب ما بين ستة وثمانية شهور قبل أن أنجح في تطوير الصداقات التي مكنتني من ملاحظة حياتهم اليومية بغير حاجز، إلى حد عدم شعورهم بوجودي بدرجة أو بأخرى.

وأن يكون المرء أصيلاً في المجتمع له آثار أكثر جدية في البحث. فالمعلومات قد تُحجب عندما تتعلق بسلوك يجب أن يبقى بعيداً عن مجال المعرفة العامة. وإذا كان المرء من خارج المنظومة الاجتماعية فإن معرفته بمجريات الأمور قد لا تمثل مشكلة. أما إذا كان الباحث مشاركاً، فإنه يمثل خطر انكشاف الأمور واصدار حكم عليها. وقد وصف لويس (Lewis) هذا الوضع بقوله: «هناك خوف متزايد من أن تؤدي المعلومات التي يجمعها شخص دخيل، شخص غير مقيد بقيم الجماعة ومصالحها، إلى تعريض الجماعة للضغوط والتحكمات الخارجية... أما إذا كان الشخص أصيلاً في الجماعة، فإنه يكون خاضعاً للمساءلة، ويجب أن يبقى داخل المجتمع المحلي، وأن يتحمّل المسؤولية عما يقدم عليه من أفعال. ولذا فإنه ملزم بحكم مصلحته الذاتية بأن يميز ما يذاع»[7].

وكانت هذه النقطة من أصعب المجالات التي يجب التغلّب عليها عند اجراء البحث في قوم الباحث نفسه. وعلى سبيل المثال فإن للتضامن والترابط الأسري قيمة عالية. ويؤيد الرجال والنساء المثل الأعلى للحب والتعاون بين الأقران، والاحترام والطاعة في العلاقة بالآباء، والوفاء بالواجبات الأسرية في الدعم المالي للمحتاجين،

(٧) D. Lewis, «Anthropology and Colonialism,» *Current Anthropology*, vol. 14, no. 12 (1973), p. 188.

ورعاية الآباء إذا تقدموا في السن. ومن الناحية العملية كانت الأجيال الأكبر سناً تلتزم إلى حد كبير بهذه المثل[٨].

ولكن المنازعات داخل الأسر تقع على أي حال، وأفراد الجيل الأصغر سناً بدأوا في تغيير الالتزامات الأسرية بوجه عام. والخلافات على الميراث هي أكبر الأخطار التي تهدد التضامن الأسري ـ وهي أخطار تتزايد كلما تزايد حجم موضوع الخلاف وارتفعت ثروة الأسرة. وما زال الوضع الأمثل هو أن تبقى هذه الخلافات بعيدة عن عيون الآخرين، وأن تتم تسويتها بين أفراد الأسرة دون لجوء إلى المحاكم. وبلغ من أهمية هذا الأمر أن بقيت المعلومات عن النزاع، وخاصة ما يُعتبر نزاعاً خطيراً، سراً محجوباً عني في البداية. وقد علمت بشأن تلك النزاعات بصورة غير مباشرة من الخدم الذين يعملون في تلك البيوت، ممن كانوا بالمصادفة على صلة قرابة بالنساء اللاتي يعملن لدى أسرتي. وفي حالات أخرى حصلت على المعلومات المتعلقة بتلك النزاعات من نساء توثقت علاقة صداقتي بهن إلى حد أننا بتنا نعتبر «أخوات». فهذا التعبير العائلي يرمز إلى انتمائنا إلى مجموعة القرابة نفسها، وبالتالي يدل على اهتمامنا المشترك بحماية تلك الجماعة والحرص على عدم تعرُّضها لأي نقد علني.

ومن ناحية ما، يمكن القول إن معرفتي بالمنازعات العائلية كانت مثمرة. فهل يتصور أحد أنه كان في الوسع أن أرجع من الميدان معتقدة أن المثل الأعلى للتضامن الأسري هو حقيقة واقعة؟ ولكن لكوني أصيلة في المجتمع، ومن شبكة القرابة الداخلية نفسها، فقد مررت بتجربة أن الواقع يختلف عن المثال، وأن اختلاف الرأي يمكن أن يتصاعد ويتحوّل إلى نزاع بين أفراد الأسرة. ولكن كانت الصعوبة هي جمع بيانات عن المنازعات في الأسر الأخرى للتعرف على أنماط التعبير عنها والتغلب عليها. فما هي، مثلاً، أنماط التعبير عن الخلافات داخل الأسرة الواحدة؟ وكيف يدار هذا النزاع، وما هي أنماط تسويته؟

في هذا الصدد، كان وضعي كشخص أصيل في المجتمع يمنع الآخرين من اطلاعي على هذه المعلومات، خوفاً من أن تنتشر وتصل إلى المجتمع المحلي الأوسع. ومن الواضح أن نشر المعلومات عن المنازعات داخل الأسرة وكشفها للمجتمع يفترض أن من يقوم بهذا النشر ـ أي الباحث الأنثروبولوجي من أهل البلاد ـ له نظرة سلبية إلى هذا النزاع، وهو الآن يقوم بدور ايجابي ويصدر حكمه على السلوك المتسبب فيه. ولئن كان في الوسع التغلب على مسألة الإفشاء للجمهور من طريق الثقة والاطمئنان إلى الباحث، فإن مسألة إصدار الباحث نفسه حكماً على هذا السلوك أو ذاك مسألة أصعب في التغلّب عليها. فإذا كان الباحث فرداً مشاركاً في الأسرة فإن ذلك يتطلب

---

(٨) Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.*

بطبيعة الحال الالتزام بالقواعد والقيم الثقافية للجماعة، والخضوع للعقوبات التي تترتب على الإخلال بسلوك له تقديره واحترامه.

وهذه الاعتبارات تختلف في حالة عالم الانثروبولوجيا الأجنبي. فهو كشخص دخيل يبحث التنظيم العائلي والنزاعات التي تثار بين الأسر، يكون عليه أن يكسب ثقة الناس وأن يطمئنوا إلى أنه لن يفشي الخلافات العائلية لدى المجتمع الخارجي. ولكن لا يفترض في الشخص الدخيل معرفته القيم الثقافية المحلية، وبالتالي فإن ذلك يحميه من تطبيق الأحكام الأخلاقية نفسها. والباحث من غير أهل البلاد هو من خارج المنظومة. ولهذا السبب بالذات ربما لا يخفي الناس الخلافات الأسرية عنه بقدر اخفائها عن أحد أعضاء المجموعة ذاتها. ولذا، فإن الباحث من أهل البلاد يكون مقيداً عند جمعه البيانات بقيدين، إذ يكون عليه أن يتغلب على حواجز الثقة، وعلى احتمالات اصدار أحكام أخلاقية.

وقد أبدى بعض الباحثين الاجتماعيين الآخرين ملاحظات مماثلة. فاغويلار، مثلاً، يبرز القيود التي تفرضها مكانة الباحث من أهل البلاد على الوصول إلى البيانات[9] وإن كان بعض الباحثين الآخرين - كما يقول - يؤكدون غير ذلك[10]. ومع ذلك، فإن حالة العربية السعودية تبين أنه حتى إذا كان في الوسع بناء الثقة، فإن التوصل إلى حكم أخلاقي محايد أمر يصعب إقناع الآخرين به. ومن الاستراتيجيات الفعّالة في هذه الحالة الاندماج في الدائرة نفسها بدرجة تسمح بالمشاركة في هذه المعلومات الحساسة. وفي حالتي، كانت القرابة وروابط الصداقة الوثيقة هي المفتاح لدخول تلك الدائرة.

كان لمعرفتي العامة بهذه العائلات بعض السلبيات المحرجة. فغالباً ما كان النساء والرجال فيها يفترضون أنني على معرفة بثقافتي. وظلوا فترة طويلة يسيئون فهم أسئلتي، ويعتقدون أنها تنطوي على تشكك غير لائق، إذ إنهم لم يتصوروا أنني لا أعرف حقاً ما أطلب إليهم أن يشرحوه لي. ويصدق ذلك بالأخص على المعرفة بالمعتقدات والطقوس الدينية التي كانت بالنسبة إليّ صعبة الاستكشاف. فهذه المعرفة لا غنى عنها لأي مسلم بالغ، وأي سؤال يتعلق بها يكشف عن نقص في أداء الواجبات الدينية. وقد تبرّمت إحدى السيدات الأكبر سناً بأسئلتي فقالت: «ألا تشعرين بالخجل من أنك لا تعرفين كيف تصلّين وأنت في هذه السن؟ ماذا علموك إذن في الخارج»؟

(9) Aguilar, «Insider Research: An Ethnography of a Debate,» p. 21.

(10) المصدر نفسه، ص ١٨.

وكشف لي ذلك عن معطيات ثقافية مفترضة لدى المجتمع المحلي، ومقولات ثقافية لا غنى عنها للانضمام إليه والمشاركة فيه. وكانت أفضل استراتيجيا بحثية للتغلب على هذه الصعوبة هي الاعتراف صراحة بجهلي، وإلقاء اللوم بكامله على غيابي فترة طويلة في الخارج. وعمدت النساء والرجال بصبر شديد إلى شرح الأمور لي، رغبة في اعادة تأهيلي كامرأة عربية مسلمة. بل كان مصدر متعة خاصة للنساء الأكبر سناً، الأميّات غالباً، أن يقمن بإرشادي على الرغم من حصولي على تعليم أعلى.

وقد تحدث ستيفنسون وغرير (Stephenson and Greer) عن هذه الاعتبارات بإفاضة. وهما يذكران أنه وإن كانت الألفة بالثقافة موضع الدراسة مزية لا تنكر، فإن المعرفة المسبقة بمن تجري دراستهم لا تُعتبر امتيازاً مؤكداً. فالأمور المتوقعة من الباحث قد تجعل من الأصعب عليه أن يفلت من الأنماط الثابتة، وبالتالي تؤدي إلى تضييق نطاق العمل الذي يقوم به[11]. والدور الذي ينسبه المجتمع المحلي إلى الباحث ربما يكبح علاقات أخرى، ويؤدي إلى تحيّز أفكار الباحث نفسه. كما أن الدور الموروث من علاقات القرابة يمكن أن يدفع بالباحث من أهل البلاد إلى دخول مجال التحيّزات الطائفية داخل المجتمع، وبالتالي يحدّ من العمل الذي يمكن انجازه. ويمكن في بعض الأحيان التغلب على هذه المشاكل بوضع استراتيجيا واعية. وكما يقول ستيفنسون وغرير «يستطيع الباحث أن يخفف من أثر الأدوار المقررة مسبقاً عن طريق إعطاء الأولوية لبعضها على بعضها الآخر»[12]. وفوق ذلك، فإن المواد التي جمعتها عن العربية السعودية توحي، كما سأوضح في ما بعد، أنه يمكن تحقيق المرونة بالاعتماد على ما قد تضفيه فترات التحوّل الاجتماعي من لبس على تعريفات الأدوار الجامدة[13].

وفي حالتي الخاصة، فإن لكوني امرأة تعلمت وتخصصت في الخارج، بعض الآثار السلبية المؤكدة في بحثي. إذ إنه جعل النساء، وخاصة من الجيل الأكبر سناً، حذرات في مناقشة معتقداتهن وممارساتهن في حضوري. وكنّ مراراً وتكراراً يتجنبن أسئلتي ويلزمن الصمت، بل أعطتني بعضهن آراء تختلف عن آرائهن الحقيقية. ويصدق ذلك على الأخص على المجالات التي حدث فيها تغيير أو إعادة صياغة للثقافة التقليدية.

وعلى سبيل المثال، كان من المجالات الرئيسية التي حدث فيها التغيير، المجال

---

(١١) Stephenson and Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» p. 129.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٣) انظر: H. Papanek, «The Woman Fieldworker in Purdah Society,» *Human Organization*, vol. 23, no. 2 (1964), pp. 160-163.

الديني، فالأسرة الحاكمة حالياً في العربية السعودية انتصرت بتوحيدها الجزء الشمالي من الجزيرة العربية، ومن خلال الإصلاح الديني المبني على التفسير الوهابي للإسلام. وعندما تم ضم الحجاز وقيام العربية السعودية (١٩٣٢) أخذ النظام على عاتقه نشر الإسلام الوهابي، ومنع أية ممارسات تحيد عنه. وعرف أفراد الجيل الأكبر سناً بين العائلات التي قمت بدراستها أن الكثير من ممارساتهم الدينية، مثل زيارة مقامات الأولياء وأضرحتهم، تعتبر بدعة وتجديفاً. وهناك الآن تفسيرات مغايرة للطقوس الدينية تعلّم في المدارس وتذاع في وسائل الإعلام.

وكما هو متوقع، فإن استيعاب التفسيرات الجديدة لم يكن كاملاً ولا متماثلاً. وعلى ذلك، فعندما سألت النساء المتقدمات في السن عن رجم الشيطان ـ وهو من الشعائر الأساسية في الحج ـ كانت الكثيرات منهن يتجنبن الإجابة. وعندما قبلت بعضهن أن تفسّر لي هذا السؤال قلن إن هذا العمل هو في الواقع عمل رمزي: «الشيطان لا يقيم حقاً في ذلك العمود، والرجم هو رمز لانتصار الإنسان على الشر». وكان هذا هو التفسير الرسمي الذي تنشره الاذاعة والتلفزيون والكتب المدرسية. ولكن المرأة نفسها التي أعطتني هذا التفسير نصحت في مناسبة أخرى صديقة لها، كانت في طريقها إلى الحج بأن «تجمع الحصى الصغيرة المدببة لاستخدامها في الرجم لأنها أشد إيلاماً».

وكان الدافع إلى سلوك هاته النسوة أمراً مقلقاً، وهو تصورهن أنني، بسبب تعليمي، سأعتقد أنهن جاهلات ومنتميات إلى عصر آخر. وترجع جذور هذه المخاوف إلى التغييرات التي يمر بها المجتمع، إذ يرى أفراد الجيل الأكبر سناً أن بعض معتقداتهم وممارساتهم، ولا سيما أفكارهم الدينية، تتعرض للانتقاد والتغيير.

ولما كنت عضواً في مجتمع البحث بالمعنى الدقيق للكلمة، فقد قادني ذلك إلى علاقة متوازية بالأسر التي قمت بدراستها. ومن ثم، فإن البيانات التي جمعتها في الميدان جاءت من نموذج متوازن بين الباحث ومن يعطيه المعلومات. وكان العمر والجنس وصلة القرابة هي المتغيرات المهمة الوحيدة التي حددت علاقاتي في الميدان. أما من جميع الجوانب الأخرى، فكانت أصول المعاملة بالمثل هي الأساس الذي تقوم عليه معاملاتنا. وقد امتد ذلك من تبادل الزيارات إلى تبادل الهدايا، وهما الأمران اللذان تقوم على أساسهما الشبكة النسائية لمجتمع جدة. وقد دخلت تلك المبادلات كشريك على قدم المساواة. وبوصفي عضواً في المجتمع المحلي، تحدّد دوري فيها بدائرة قرابتي وبالارتباطات التي أعتبر جزءاً منها.

وكثيراً ما يتحدث الباحثون الأنثروبولوجيون عن عدم التكافؤ في علاقتهم بالأشخاص الذين يدرسونهم. ولا شك في أن عدم التكافؤ هذا يؤثر في البيانات التي

نجمعها في الميدان، وفي «الحقائق» التي نقدمها في كتاباتنا الاثنوغرافية[14]. وقد أصبحنا في الآونة الأخيرة على بينة من ديناميات الحالة الميدانية والمفاتيح غير المرئية التي تحدّد معاملاتنا مع الآخرين. وقد أوضح ايكلمان (Eickelman)، كما أوضح غيره، مدى ارتباط نظرة الأهالي إلى الباحث بما يقولونه له، وما قد يحدثه ذلك من تشويه في النظريات التي نضعها بشأن كيفية عمل النظام الاجتماعي[15]. ومن العناصر الحاسمة في هذه النظرة درجة التماثل أو عدم التماثل في القوة بين الطرفين في ميدان البحث.

وعندما كنت أدرس عائلات شبيهة بعائلتي، تقلصت درجة اختلافات القوة في ما بيننا، وبذلك تقلص تأثير هذا المتغير في البيانات. بالإضافة إلى أني لم أهتم كثيراً باعتبارات التكافؤ في دوري كباحثة. فالباحثون الأنثروبولوجيون يميلون إلى المغالاة في مسألة المعاملة بالمثل مع الأهالي الذين يدرسونهم. إذ يمكن أن يقال إن البحث الأنثروبولوجي هو اقتحام حياة الآخرين، أي تحويل الآخرين إلى أشياء من أجل غرض «سام» هو فهم كيفية تحرك المجتمعات، والعوامل التي يتحرك السلوك وفقاً لها. وخلال هذه العملية يكون على الباحث الأنثروبولوجي أن يواجه اعتبارات التكافؤ، وأن يسعى إلى تحسين أحوال من يقوم بدراستهم، أو على الأقل أن يساعد في تصحيح الخلل الذي يلازم العلاقة بين الباحث والإخباري. وقد اختلفت الآراء في هذا الصدد بين من يرى أن هذا الخلل حالة دائمة، محصّنة ضد الجهود التي تبذل للقضاء عليها نهائياً ـ ربما باستثناء من يعملون داخل مجتمعهم الخاص[16] ـ ومن يعتقد أنه يمكن فعلاً التوصّل إلى قدر من التكافؤ[17].

ونظراً إلى خصوصية بحثي، لم يكن ثمة مكان لهذه الاعتبارات، فقد كنت أولاً مشاركة بصورة تامة في شبكة لتبادل الخدمات والزيارات والهدايا. كما أن انتماء هذه العائلات إلى النخبة وما تتمتع به من قوة، استبعدت احتمالات استخدامها لتحقيق الأغراض الوظيفية لدى الباحثة. ومع ذلك، فإن اقتحام «حياتهم» ووصف الاختلافات بين المثال والواقع في عالمهم الاجتماعي، وكشف تجاربهم الداخلية

(١٤) انظر: Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, Calif.: University of California Press, °1977); V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980), and Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1982).

(١٥) Dale F. Eickelman, *The Middle-East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981), p. 90.

(١٦) Rabinow, Ibid., p. 78.

(١٧) Rosalie H. Wax, «Field Methods and Techniques: Reciprocity as a Field Technique,» *Human Organization*, vol. 11, no. 3 (1952), pp. 34-37; Peggy Golde, «Odyssey of Encounter,» in: Peggy Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Chicago, Ill.: Aldine, 1970), and Ablon, «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues of Values, Personality and Reciprocity,» pp. 69-72.

الحميمة، كان كفيلاً بأن يولّد شعوراً بالذنب وإحساساً بتضليلهم (وهو شعور قد يلازم الباحث ويقلقه دائماً).

ولا شك في أن الباحث الاثنوغرافي الذي يعمل مع أناس من غير قومه يواجه صعوبة مماثلة في إفشاء المعلومات التي حصل عليها اطمئناناً إلى الصداقة وإلى العلاقات الحميمة. ولكن المعضلة تتخذ أبعاداً أكبر عندما تكون مجموعة البحث مؤلفة من أصدقاء طفولة الباحث ومجموعته الأسرية والأشخاص المرتبطين به. وقد أبدى الباحثون الذين أجروا بحوثهم بين أهاليهم ملحوظات مماثلة. فخليل نخلة (Nakhleh) الذي أجرى بحثه في بلدته الأصلية الرملة في فلسطين، يذكر أن الشخص الدخيل على مجتمع البحث سيجد في أفراده في أحسن الأحوال أصدقاء يتعاطف معهم ويصبح قريباً جداً منهم. ولكنهم بالنسبة إلى الباحث من أهل البلاد هم أقرباؤه وأهل بلدته وأبناء وطنه. وبهذه الصفة فإنه يشاركهم أمانيهم ومشاكلهم[١٨]. غير أنه من المهم إدراك أن التعاطف مع مجتمع البحث ليس شرطاً لازماً للدراسة والاستقصاء العلمي. كما أنه ليس أمراً متماثلاً بين جميع من يقومون بدراسة مجتمعاتهم الخاصة[١٩]. كما أن الباحثين الاجتماعيين من غير أهل البلاد ربما يتعاطفون مع الأهالي الذين يدرسونهم، ويرتبطون ايديولوجياً بمشاكلهم وأمانيهم وكثيراً ما حدث ذلك بالفعل.

كما أن وصف وتحليل ثقافة مجتمع المرء ذاته يتأثر بحقائق العضوية في الجماعة. وقد ذكرت كولسون (Colson) أن هذه الاعتبارات ربما تحول دون قدرة الباحث الذي يدرس مجتمعه على التعبير عن الآراء المخالفة، بدرجة أكبر مما يتعرّض له الباحثون الذين يتمتعون بحصانة كونهم من خارج ذلك المجتمع[٢٠]. ولئن كان على جميع الاثنوغرافيين أن يتعاملوا مع مسألتي سريّة المعلومات والكشف عنها، فإن الأمر بالنسبة إلى من يعودون لكي يعيشوا مع القوم الذين درسوهم - بل وأولئك الذين ينتمون إليهم مباشرة - يُكسب هذه الاعتبارات درجة أكبر من الأهمية. وليست المسألة هي ما إذا كان هناك كتاب سيُقرأ أو لا يقرأ، سيقرَّر أو سيُمنع تداوله، وإنما هي احتمال فرض حرمان قاسٍ على الباحث. ويذكر ستيفنسون وغرير أن سرية المعلومات

(١٨) Khalil Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist,» in: Gerrit Huizer and Bruce Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below* (The Hague: Mouton, °1979), p. 345.

(١٩) انظر: Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, p. 8.

(٢٠) E. Colson, «Anthropological Dilemmas in the Late Twentieth Century,» in: Hussein Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982), p. 255.

تكـون مشكلة على نحـو خاص بـالنسبـة إلى من يـدرس مجتمعـه، لأنـه من المعـروف بالتجربة ماذا يصيب من قدّموا المعلومات إذا أمكن تتبع البيانات وإرجاعها إليهم[٢١].
وربما كان الأهم من ذلك، خوف البـاحث من إساءة استعـمال المعلومات المنشـورة من جـانب الحكومـات والنخبة ذات السلطة ضـد الأشخاص الـذين تمت دراستهم. وكما يقول خليل نخلة، فإن هذا الأمر يصبح مصـدر خوف أكـبر بلا شـك لدى من يقـوم ببحث مجتمعه الخاص[٢٢].

٤ ـ وضع المرأة في المجتمـع العربي: الـواقع الإثنـوغرافي من وجهـة نظرباحثة أصيلة في المجتمع

تُرى هل تأثر فهمي النساء في مجتمع جـدة بالفـرص والقيود التي واجهتهـا أثناء العمل الميداني؟ وهل أدى وضع المشاركة إلى الكشف عن رؤية جديدة في فهم توزيـع السلطة تبعاً لخطوط التمييـز بين الجنسـين في العربيـة السعوديـة؟ هذان همـا السؤالان اللذان أرغب في تناولهما في هذا الفصل. وسـأقوم بـذلك بـالرجـوع إلى البيانـات التي جمعتها في سياق ما هو معروف عن المرأة في الأماكن الأخرى من الوطن العربي.

في الوقت الذي أجـريت فيه البحث، أي قبـل سيل المـطبوعـات الحديثـة التي تتناول دراسات المرأة، كانت النظرة الأنثروبولوجية إلى وضع المـرأة في المجتمع العـربي لا تكـاد تختلف عن صورة المـرأة في المعارف الغـربية الشـائعـة. فكـلّ من البـاحثـين الاثنـوغرافيـين والأشخاص العـاديين ينسبـون إلى المرأة العـربية وضـع المرأة المقهـورة الخانعة، المحرومة من الحقوق. وكان القبـول بتعدد الـزوجات، وحق الـرجل الـذي يكاد يكون مـطلقاً في الـطلاق، وإبعاد المـرأة عن الحياة العـامة، أمـوراً كافيـة لإقناع المراقبين من الخارج بأن المرأة في وضع يتّسم بالحرمان الشديد.

ولكن أي شخص مطلع على تلك الكتابات لا بد أن يعترف بأن هذه النـظرة لم تكن مستمـدة من الملاحـظة، بل بنيت عـلى سلسلة من الأخـطاء في دراسـة الثقـافـة العربية. **فأولاً**، يلاحظ أن التفسيرات الحرفيـة للآيـات القرآنيـة والكتابـات الفلسفية والفقهيـة الاسلاميـة، كانت تـأخذ في بعض الأحيـان عبـارات تخرجهـا من سيـاقهـا وتستنتج منها تفسيراً خاصاً في شأن الأحوال الشخصية بـالنسبة إلى المـرأة في الإسلام. وكثيراً ما كانت تلك التفسيرات تعرض التصورات الايديولـوجية كـما لو كـانت حقيقة ثقافية. وثانياً، يلاحظ أن كثيراً من التعميمات المرتبطة بالعلاقة بين الذكـور والإناث،

---

(٢١) Stephenson and Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» p. 128.
(٢٢) Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist», p. 399.

التي ربما تصدق في مجال الحياة العامة في المجتمعات العربية، كانت تعمم بصورة غير انتقادية لتشمل المجال الخاص المنزلي أيضاً. وثالثاً، إن معظم الأعمال التطبيقية التي بنيت عليها وجهة النظر التقليدية، كانت مقصورة على المنظمات الاجتماعية السياسية الرسمية التي يسهل الاتصال بها، وسرعان ما وضعت تلك النظرة في قالب نظري طوّره البحث الاثنوغرافي في مناطق أخرى من العالم.

وتفاقمت هذه الأخطاء نتيجة عدم توفر أبحاث قامت بها المرأة، وهي دون غيرها - بسبب الفصل بين الجنسين في كثير من المجتمعات العربية - التي كانت تستطيع أن تدرس الثقافة المحلية في العلاقات بين الذكور والإناث. وقد تعارضت الدراسات التي أجريت مؤخراً وتناولت هذه العلاقات في مختلف أنحاء العالم العربي تعارضاً جوهرياً مع وجهة النظر التقليدية إلى تلك المجتمعات[٢٣].

ومن الأفكار الخاطئة في النظريات الشائعة عن التنظيم الاجتماعي العربي، ما يقال عن دور المرأة السلبي في ترتيبات الزواج. غير أن فان بال (Van Baal) يقول عن حق «إن [تهميش دور للنساء] في عقود الزواج، يسود الميدان إلى حد تجاهل إمكانية أن يكون هذا الدور ليس نابعاً من الخضوع السلبي لأوامر الذكور وإنما هو نتيجة لشكل ما من أشكال التفضيل النسائي»[٢٤].

وفي ما يتعلق بالعربية السعودية، فإن السبيل إلى فهم أكثر دقة لدور المرأة هو إجراء تحليل للطريقة التي تؤثر بها في القرارات التي تمسّ الهيكل التنظيمي الأساسي لمجتمعها. ولما كانت الارتباطات العائلية تحدّد هذا الهيكل، فإن الزواج عملية جوهرية تمارس المرأة السلطة من خلالها، لأنها هي التي كانت تسيطر تقليدياً على

(٢٣) انظر: I. Cunnison, *The Baggara Arabs: Power and Lineage in a Sudanese Nomad Tribe* (Oxford: Clarendon Press, 1966); B. Aswad, «Key and Peripheral Roles of Noble Women in a Middle Eastern Plains Village,» *Anthropological Quarterly,* vol. 40, no. 3 (1967), pp. 139-153; S. Mohsen, «Legal Status of Women among Awlad Ali,» *Anthropological Quarterly,* vol. 40, no. 3 (1967), pp. 153-166; Daisy Hilse Dwyer, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco* (New York: Columbia University Press, 1978); A.Farrag, «Social Control among the Mzabite of Beni-Isguen,» *Middle Eastern Studies,* vol. 7, no. 3 (1971), pp. 317-327; Soraya Altorki: «Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia,» (Ph.D. Dissertation, Berkeley, California, University of California, 1973), and «Family Organization and Women's Power in Urban Saudi Society,» *Journal of Anthropological Research,* vol. 33, no. 3 (1977), pp. 277-287; Cynthia Nelson: «Women and Power in Nomadic Societies in the Middle East,» in: Cynthia Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* (Berkeley, Calif.: University of California, Institute of International Studies, 1973), and «Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World,» *American Ethnologist,* vol. 1, no. 3 (1974), pp. 551-563, and Christine Eickelman, *Women and Community in Oman* (New York: New York University Press, 1984).

(٢٤) J. Van Baal, *Reciprocity and the Position of Women: Anthropological Papers* (Assen, Amsterdam: Van Gorcum, 1975), p. 71.

المعلومات الأساسية المتعلقة بترتيبات الزواج، وبالتالي نجحت في التأثير في تلك الترتيبات. فمن دون مشاركة المرأة في مفاوضات الزواج لا يستطيع الرجال أن يحصلوا على معلومات كافية لإقامة الارتباطات الأساسية والتحالفات التي يودون إنشاءها بصورة مثالية. وبقدر ما يعتبر الزواج الأداة الأساسية لتجديد المجتمع لذاته، تتمتع المرأة بدور محوري في مسؤولية ترتيب هذا التجديد. وعلى ذلك، فإن الفكرة القائلة إن للرجال السيطرة المطلقة، وإن النساء يخضعن خضوعاً تاماً في المجتمع العربي السعودي، لا تعدو كونها وهماً زائفاً(٢٥).

وهذا الوهم الاجتماعي يسقط ويفقد معناه عندما يظهر نموذج مختلف يتمتع بقدر أكبر من المصداقية. وفي اعتقادي أنه عندما تكون هناك عوائق شديدة تحول دون وصول الباحث إلى المعلومات الصحيحة، فلا مفر من أن يبني استنتاجاته على أساس من الأقوال المنقولة بالسماع، وعلى المظاهر، وعلى تصورات غير قابلة للتحقق منها. وفي حالة دراسة العلاقات الأسرية في المجتمع العربي، فإن هذه الاستنتاجات هي نتيجة عدم قدرة الباحثين من الذكور على الوصول إلى البيانات الصحيحة. وفي اعتقادي أنه في مثل هذه الظروف لا تتوافر فرصة الحصول على البيانات بسهولة إلا للباحثات من النساء. وبتحديد أكبر، فإني أقول إنه سيكون للباحثة من أهل البلاد مزية أكيدة في هذا الصدد. وإن كنت أسلّم باحتمال أن تتمكن باحثة انثروبولوجية أجنبية، في ظروف العمل الميداني الملائمة، من التوصل إلى تلك البيانات في المدى الطويل. ولكن ثمن ذلك سيكون قضاء وقت طويل في المحاولة.

وحتى نستطيع فهم الأهمية الحاسمة لوجهة نظر شخص أصيل في المجتمع نحو إدراك حقيقة سلطة المرأة في المجتمع العربي السعودي الحضري، يجب أن نعرف أن جميع الطبقات الاجتماعية في جدة، رغم ما يبدو من أنها مدينة حديثة، بل ربما مدينة «متأمركة»، ما زالت مبنية في المقام الأول على أساس القرابة، ثم ثانياً على أساس روابط الصداقة التي تمدّ شبكة المعاملات الاجتماعية للفرد إلى ما هو أبعد من الاتصالات العائلية. وبالنسبة إلى النساء، كانت هذه الشبكات ترسم تقليدياً الحدود الاجمالية للعالم الذي يتحركن في داخله. وحتى اليوم، وعلى الرغم من ازدياد حراك المرأة خارج مسكنها، فإن رفاهيتها الاجتماعية والنفسية ما زالت تعتمد على نجاحها في الحفاظ على هذه الشبكات وإدارتها بعناية، وإن كانت طبيعة تلك الشبكات قد تغيّرت.

إن الزواج يخلق رابطة خاصة داخل أسرة ممتدة أو بين أسرتين ممتدتين. فإذا

---

(٢٥) Altorki: «Family Organization and Women's Power in Urban Saudi Society,» and *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.*

حدث الزواج بين أفراد من الأسرة الممتدة نفسها، كزواج ابنة العم، فإن رابطة المصاهرة هذه تعزز رابطة الدم القائمة من قبل. وإذا قام الزواج مع شخص من خارج هذه الجماعة، فإنه ينشىء تحالفاً جديداً بين أسرتين ممتدتين لم تكن بينهما رابطة دم من قبل. ويؤدي الزواج من داخل الأسرة الممتدة في الأساس إلى تعزيز الخطوط القائمة بالفعل للدعم المتبادل والمصالح المشتركة. أما الزواج من فرد من أسرة أخرى فيمد تلك الخطوط إلى ما وراء الشبكة التي توفرها الأسرة القائمة على وحدة الدم.

وتشكّل الأسرة المستودع الذي يحصل منه الفرد على الأمن الاقتصادي، والنفوذ السياسي، والدعم الاجتماعي، والعون النفسي. وفي مجتمع العربية السعودية تجمع روابط الأسرة والصداقة بين هذه الوظائف، بصورة تامة بالنسبة إلى النساء، وبدرجة كبيرة بالنسبة إلى الرجال، في حين أن هذه الوظائف مقسّمة في البلدان الغربية بين جماعات مرجعية متعددة خارجة عن أسرة الفرد. وتتطلب هذه الروابط منظومة واسعة من العلاقات المتبادلة تترتب عليها حقوق وواجبات. ويجري تنشيط الكثير من هذه العلاقات في أطر غير رسمية من الزيارات وتبادل الخدمات من حين إلى آخر. ويجري التعبير عنها وتعزيزها في مناسبات خاصة مثل الميلاد والاحتفال بإطلاق أسماء على المواليد، والزواج، والطلاق، والمرض، والموت. وفي حالة الأحداث الحاسمة في الحياة، تكون مشاركة أعضاء شبكة العلاقات أمراً حتمياً. وعدم مشاركة شخص ما في مثل تلك المناسبات دون عذر مقبول يعني رفض ذلك الشخص دوره/ أو دورها في تلك الشبكة. وقد يؤدي إلى انهاء صداقة قائمة إذا فشلت المحاولة التي تبذل بعد ذلك للتصالح عن طريق تقديم اعتذار رسمي(٢٦).

وفي مثل هذه المناسبات، وأثناء الزيارات غير الرسمية، يدخل دور المرأة ـ باعتبارها ناقلة معلومات حيوية تؤثر في استمرار العلاقات المستقرة وخلق الشبكات الجديدة ـ إلى مجال ممارسة السلطة في التأثير في قرارات الرجال. إن النساء ـ أكثر من الرجال ـ هن اللواتي يسيطرن على خلق روابط مصاهرة جديدة في داخل الأسرة الواحدة أو في ما بين الأسر المختلفة.

ويبدو الوضع متناقضاً: إذ إن الفصل بين الجنسين الذي يحول دون حصول المرأة على المعلومات وعلى السلطة في المجتمع الأوسع، هو الذي يوجد الظروف التي تتيح لها السيطرة إلى حد كبير على مصير الرجل من حيث دخوله رابطة الزواج. وقد تكون هذه السيطرة أقل في حالات الزواج من داخل الأسرة التي تنتج غالباً من اتفاقات متبادلة منذ أمد طويل بين والديّ الزوجين المتوقعين. وعلى الرغم من ذلك،

---

(٢٦) انظر: K. Koch [et al.], «Ritual Conciliation and the Obviation of Grievances: A Comparative Study in the Ethnography of Law,» *Ethnology*, vol. 16 (1977), pp. 269-284.

فلا يمكن إهمالها، إذ إن الأصول التي تقضي بوجود مسافة اجتماعية بين الأفراد الذين يُتوقَّع أن تجمع بينهم رابطة الزواج، تحدّ من معرفة الرجل بزوجته المنتظرة. وفي حالة الاستعداد للزواج من امرأة من أسرة أخرى يكون الرجل معتمداً اعتماداً تاماً على المعلومات التي لا تستطيع أن توفّرها إلا النساء والتي تقبل الإفصاح عنها. وعلى الرغم من خفاء دور المرأة وطابعه غير الرسمي في الترتيب للزيجات، فإن تحكّمها المطلق في المعلومات المتعلقة بالأمر يتيح لها في الواقع التحكّم في القرارات التي توصف شكلياً بأنها من اختصاص الرجل وحده.

٥ ـ المناقشة والاستنتاجات

يتبين من هذا الوصف لدراستي واستنتاجاتي الميدانية أن عملي قد يكون مثالاً للبحث الاثنوغرافي الذي يقوم به شخص من أهل البلاد. ويترتب على القيام بهذا النوع من البحث نتائج محددة بالنسبة إلى دور الباحث في الميدان. فقد يفترض المرء أن دوره الخاص سوف ينبني في المقام الأول على أساس الجنس والقرابة ولن يتأثر إلّا بشكل ثانوي بالمتغيرات التي يختار الباحث أن يقدم نفسه إلى المجتمع على أساسها. وقد فتح لي تعليمي واهتماماتي البحثية آفاقاً أوسع على عالم الرجال على الرغم من دوري الأنثوي، وجعل تعاملي مع رجال من غير الأقرباء أمراً ممكناً ومقبولاً. ومن ثم فقد أجريت مقابلات بحثية وسجلت ملاحظات عن الرجال من جميع الأجيال في تلك الأسر. ولئن كان من واجبي أن ألزم بعض الحذر في تعاملي مع رجال في مثل سني، فقد كان تعاملي حراً نسبياً مع رجال الجيل الأكبر. فمع هؤلاء كان فارق السن بيننا يجعلهم في وضع أشبه بوضع الوالد، وكنت كثيراً ما أخاطبهم بلقب «عم» أو «خال»، وهي عبارة توضح أن احتمال الزواج بيننا غير قائم. أما الرجال من أسر النخبة الأقرب إلى عمري، فكانوا بطبيعة الحال أطراف زواج محتملين. وبسبب ذلك كان عليّ أن أحتفظ بمسافة اجتماعية أبعد في التعامل معهم، وأن ألتزم بقواعد الاحتشام بدقة في الحديث والإيماء والملبس. ولو حدث خروج على تلك القواعد لأضرَّ ذلك بسمعتي كامرأة غير متزوجة، ولكان له انعكاسه السلبي على مكانة أسرتي في المجتمع المحلي.

وترجع شدة العقوبات المفروضة على الخروج على هذه القواعد، إلى أهمية رابطة الزواج في اقامة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين العائلات، كما ترجع إلى الدور الذي يمثله الأبوان في انشاء تلك الروابط الرسمية واستمرارها. أما قواعد الاحتشام، التي تصل في شكلها الأقصى إلى ارتداء الحجاب، فتضمن انفصال النساء عن الرجال. وهي تقلّل من احتمالات المبادرة الفردية في ارتباطات الزواج التي ربما تنشأ إذا توافرت فرص أكثر حرية للاتصال بين أفراد الجنسين.

ومن ثم فرغم أنه كان في وسعي أن أجري مقابلات وأدوّن ملاحظات عن الرجال، فقد اعتمد بحثي أساساً على جمع البيانات من النساء أكثر منه على جمعها من الرجال. وأعتقد أن تلك نتيجة حتمية للعمل في مجتمع ينظر إلى الفصل بين الجنسين على أنه أمر إلزامي. وكان وضعي كفرد من المجتمع المحلي عليه واجب الالتزام بالقواعد والأصول يفرض عليّ من القيود أكثر مما يفرضه على باحثة أجنبية، ربما كانت تتاح لها فرص أوسع للعمل مع الرجال. ولكننا ـ أنا وهي ـ ستكون لنا مزية ملحوظة على الباحث من الذكور، من حيث القدرة على الحصول على معلومات تتعلق بالعلاقة بين الجنسين. فلو كان الباحث من الذكور يعمل في ظل الظروف نفسها لما كانت لديه أية فرصة لدخول عالم النساء، وسيكون بحثه مقصوراً على مجتمع الرجال دون سواه. ولذا يمكن القول إنه في المجتمعات التي تفصل بين الجنسين، يكون دور الباحثة أقل تقييداً من دور زميلها الرجل عندما يكون الموضوع محل البحث شاملاً المرأة كعنصر أساسي. وفي الموضوعات التي تتناول العلاقات الاجتماعية لدى الرجال والنساء، سيكون السبيل أقل انفتاحاً أمام الباحث من الذكور عنه أمام الباحثة من الإناث، وستتاح لها فرصة أشمل لدراسة تلك العلاقات. وليس معنى ذلك بطبيعة الحال أن رؤية المجتمع من أحد الجانبين أكثر اكتمالاً من رؤيته من الجانب الآخر. كلتا النظرتين جزئية، في واقع اجتماعي متعدد الأبعاد.

وكذلك يُستنتج من تجربتي الميدانية أن التعليم، والغياب عن المجتمع على فترات، يمكن أن يكونا وسيلة لتوفير قدر من المرونة وإتاحة مزيد من الحراك، مع قدر أقلّ من الالتزام بالقواعد التي تحكم سلوك المرأة في مجتمع يفصل بين الجنسين. وقد كانت هذه المسالك المؤدية إلى مرونة الدور ممكنة بسبب التغييرات الجارية في المجتمع العربي السعودي، مقترنة بظروف التحوّل المصاحبة هذه التغييرات. وإذا كانت الأنماط التقليدية للسلوك في التغيير، فإن الأنماط الجديدة لم تستقر بعد بصورة كاملة. وتتميز الفترة الانتقالية بعدم الوضوح أكثر ما تتميز بأنماط ثابتة[٢٧]. وهذا الغموض يساعد على مرونة الدور، وهي ظاهرة أدت في حالة المجتمع العربي السعودي إلى السماح بقدر من التحرر من الأدوار المرسومة والموروثة[٢٨].

غير أنه لا يكون في الوسع دائماً الإفلات من الأدوار الموروثة، حتى بالنسبة إلى امرأة مثلي غابت عن مجتمعها فترة طويلة وتلقت تعليمها في الخارج. ولم تكن عوامل التغيير، وقت قيامي بالعمل الميداني، قد أحدثت تعديلاً جذرياً في دور كل من الجنسين في المجتمع العربي السعودي. ولذا، فإن عناصر الاستمرارية في الثقافة

(٢٧) Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.*
(٢٨) انظر: Papanek, «The Woman Fieldworker in Purdah Society,» pp. 160-163.

التقليدية جعلت التوصل إلى حل وسط أمراً ضرورياً. وعلى ذلك كانت مسايرة توقعات دوري الأنثوي التقليدية تعدّ في بعض الأحيان استراتيجيا أفضل في عملي الميداني، كما ذكرت من قبل. وإذا كان من الصحيح أن المسايرة أمر لا مفر منه بوصفي عضواً مشاركاً في المجتمع، فإن نتيجة تلك المسايرة، عندما كانت تحدث تطوعاً، كانت إقامة علاقات أفضل وروابط أوثق مع النساء اللاتي قمت بدراستهن. وخلال عملية اعادة اندماجي في المجتمع كان دوري كباحثة يتراوح بين الاستفادة من ذلك القدر من الغموض في دور المرأة الذي نجم عن التغييرات الجارية، من ناحية، والامتثال لتلك العناصر التي صمدت في وجه التغيير، من ناحية أخرى.

وكانت هناك مزايا أخرى لكون الباحثة من أهل البلاد. فقد تمكّنت من دراسة النخبة كواحدة منها، وتمكّنت من المشاركة في علاقات لتبادل المنافع تقوم على أساس المساواة مع الأسر التي قمت بدراستها. ولا تضم الكتابات الأنثروبولوجية غير دراسات قليلة للغاية عن النخبة. وأقل من ذلك الدراسات التي بنيت على علاقات تقوم على التكافؤ بين الباحث ومن يستمد منهم المعلومات. وغالباً ما قام باحثون غربيون بدراسات عن النخبة في العالم الثالث، ولا سيما في المجتمعات النامية. وقد تحدّث عن هذه الظاهرة لويس (Lewis) الذي يذكر أن العلاقة بين الباحث الأنثروبولوجي وبين من يستمد منهم المعلومات تتأثر بانتماء الأول إلى الجماعة الأوروبية المهيمنة في حين لا يوصم ـ عادة ـ الباحث الأصيل في مجتمعه بالتعالي الأوروبي والغربة عن مصالح مجتمع الدراسة[٢٩].

وعلى الرغم من الصعوبات التي تواجه دراسة النخبة، ينبغي أن أذكر أني لم أجد في أي وقت أن الأساليب المستحدثة للأنثروبولوجيا الاجتماعية غير ملائمة لإجراء دراسة اثنولوجية عن وضع المرأة في مجتمعي. غير أن الأطر النظرية الغربية المستخدمة في تفسير العلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع العربي تتضمن، كما حاولت أن أبيّن، تشويهاً في عرض الواقع الاجتماعي. وربما كان الأقدر على إدراك هذه المشاكل الفكرية وحلها الباحث الأنثروبولوجي من أهل البلاد. وكان فهم دور المرأة «المستتر» في السياسة المحلية للمجتمع العربي السعودي، يتطلب أن تقوم بجمع المعلومات من لها مكانة داخل ذلك المجتمع.

ولئن كان هذا الفصل يقدم الأدلة على ميزات الباحث من أهل البلاد، وقدرته على إدراك كثير من جوانب دراسته هذا المجتمع، فإني أيضاً أسلّم بأهمية نظرة الشخص الدخيل على ذلك المجتمع. وربما كانت حالة العربية السعودية تفرض

---

(٢٩) Lewis, «Anthropology and Colonialism,» pp. 582 and 588.

صعوبات أكثر من المعتاد على الباحث الأجنبي، حتى لو كان ذلك الباحث من النساء. ولكن إذا أمكن التغلب على مشاكل الحصول على المعلومات، فإن علماء الاجتماع، بغض النظر عن أصلهم، يستطيعون أن يقدموا رؤى كفيلة بتصحيح المفاهيم الخاطئة الناتجة من عدم استكمال المعرفة. وهكذا يمكن كلاً من الأصيل والدخيل أن يسهم في تطوير الأنثروبولوجيا باعتبارها علماً شاملاً للثقافة.

الفصل الثالث

العمل الميداني في وطني مصر

نحو إنهاء قاعدة أنثروبولوجية تقليدية تقول بتمايز الباحث الأجنبي

سهير مرسي

تأثر الفكر الأنثروبولوجي الناقد بحركات النضال ضد الإمبريالية، وبالتغييرات التي طرأت على العلاقات بين الأمم والشعوب والجماعات على النطاق العالمي، ومن ثمّ ظهرت تحديات لدعاوى الموضوعية والحيدة الأخلاقية التي قيل إنها من خصائص هذا الفرع من المعرفة. وإذ تصدى مفكرون من العالم الثالث ونقّاد راديكاليون لتعرية الأنثروبولوجيا والكشف عنها كـ «ربيب للإمبريالية»، شرع الأنثروبولوجيون في البحث ـ لا في «تاريخ الناس الذين ليس لهم تاريخ» فحسب، وإنما شرعوا أيضاً يبحثون تاريخ الأنثروبولوجيا نفسها[1]، وظهرت الدعوة لإعادة اختراع الأنثروبولوجيا[2] بعد التقييم النقدي لافتراض «الموضوعية في الدراسات الأنثروبولوجية»[3]. هذا، بينما كشف الخطاب الأنثروبولوجي الأنثوي، في إطار سوسيولوجيا المعرفة، انحياز الأنثروبولوجيا لعالم الرجال، بما يتضمنه هذا التحيّز من تصور لهياكل الدراسات ونماذجها، وبدأ يختط طريقاً نحو «انثروبولوجيا نسائية»[4]. وبالمثل، بدأ عدد كبير من أنثروبولوجيي العالم الثالث يتجمعون حول شعار «تخليص الأنثروبولوجيا من الهيمنة

---

(١) Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (New Jersey: Humanities Press; London: Ithaca Press, 1973); J. Copans, ed., *Anthropologie et impérialisme* (Paris: François Maspéro, 1975); Gerrit Huizer and Bruce Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below* (The Hague: Mouton, °1979); L. Leacock, «Marxism and Anthropology,» in: *The Left Academy: Scholarship on American Campuses* (New York: McGraw - Hill, 1982), and Eric Robert Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1982).

(٢) D. Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1974).

(٣) J.J. Maquet, «Objectivity in Anthropology,» *Current Anthropology,* vol. 5, no. 1 (1964),pp. 47 - 55.

(٤) Rayna R. Reiter, *Towards an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, °1975).

الإمبريالية»[٥] وذهب بعضهم إلى حدّ الدعوة «لأنثروبولوجيا نابعة من أهل البلاد»[٦].

لا تقتصر المساجلات الدائرة على الوظائف الأيديولوجية للأنثروبولوجيا كفرع من فروع المعرفة، وإنما تثير أيضاً تساؤلات حول الهوية الاجتماعية لجماعات البحث الأنثروبولوجي المختلفة، (جماعات من الغرب، من العالم الثالث، من النساء...) وكيف يكون لهذه الهوية أثرها في توجيه البحوث، وجمع البيانات وتحليلها. وعلى خلاف ما كان يذهب إليه الفكر الأنثروبولوجي التقليدي، فإن التعريف بهذه الدراسة الأنثروبولوجية أو تلك يجب ألا يكون مقصوراً على الموضوع فحسب، بل أن يتناول أيضاً الهوية الاجتماعية للذات الباحثة، أي للباحث الأنثروبولوجي. فالتقدم النظري لا يقوم على إنكار الأيديولوجيات والهويات المتعددة الأبعاد للأنثروبولوجيين، وإنما على المقارنة بين أبنية تصوراتنا المختلفة عن الحقيقة، التي تتكون عبر وسائط اجتماعية مختلفة. وتقدم التطورات النظرية الحديثة المتعلقة بدراسة دور المرأة في المجتمع، براهين اضافية ساطعة تعزّز هذا الرأي.

وفي ما يخص الوطن العربي، أوضح ناقدو الاستشراق على الكشف عن الطابع السياسي للبحث الاجتماعي[٧]. أكثر من ذلك، تثير البحوث والكتابات التي تنشرها نساء عربيات، بينهن باحثات أنثروبولوجيات، تحديات لهذا التوجه الذي طال أمده في التاريخ الثقافي للغرب، وما يتميز به من ميل إلى تجريد نساء العرب من الصفات الإنسانية[٨].

هذا الفصل مساهمة في الجدل الأنثروبولوجي الدائر حول سوسيولوجيا المعرفة، من خلال تقديم بعض من ذكريات باحثة عربية عن خبرتها في أول عمل ميداني لها بين فلاحين وفلاحات في وطنها (مصر). وبينما لا أوافق على تصور وجود وحدة لا تنفصم وتناغم كلي لتوجه أنثروبولوجي «محلي» على أسس معرفية، فإنني أدرك أهمية

---

(٥) R. Stavenhagen, «Decolonizing Applied Anthropology», *Human Organization*, vol. 30, no. 4 (1971), pp. 333 - 343.

(٦) Hussein Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982).

(٧) Anouar Abdel-Malek, «Orientalism in Crisis,» *Diogenes*, vol. 44 (1963), pp. 107 - 108, and Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, °1978).

(٨) N. Abu Zahra: «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply,» *American Anthropologist*, vol. 72, no. 5 (1970), pp. 1079 - 1088, and *Sidi Ameur: A Tunisian Village* (London: Ithaca Press, 1982); Suad Joseph, «Urban Poor Women in Lebanon: Does Poverty have Public and Private Domains?» paper presented at: The Association of Arab American University Graduates' Meetings, Chicago, 1975; Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male - Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1975), and Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986).

توثيق تجارب البحوث الميدانية التي تقوم بها باحثات عربيات. فهذه التجارب مساهمة جوهرية في الجهود المبذولة للتعجيل بانتزاع اعتراف الأنثروبولوجيا بأنها لا تعدو أن تكون تصوراً للحقيقة من خلال وسائط اجتماعية أكثر من كونها «حقائق ثابتة علمياً»[٩]. وحتى يومنا هذا، فإن تقاليد الماضي الكولونيالي للأنثروبولوجيا لا تزال تتعقبنا، وتتجلى آثارها بوضوح في بعض الممارسات المعاصرة. فلا يزال المجتمع العلمي الذي تسيطر عليه النخبات الثقافية الغربية يمارس أشكالاً من الكولونيالية العلمية، التي تؤكد القول إن «الآخرين متميزون»، والتي يترتب عليها تصور أن الباحثين الأجانب مؤهلون أكثر من أهل البلد للنهوض بمهمة دراسة المجتمعات التابعة، وافتراض أن الرجل أكثر موضوعية من المرأة في ما يتعلق بتحليل السلوك الاجتماعي للنساء. وبالتالي، فإن الإقرار الانتقائي بتميز الهوية الاجتماعية للباحث، وغلاقته بالصيغ النظرية، تمارس تحت غطاء تمويهي يتخذ شكل المنهجية العلمية. وعلى نقيض ذلك، فإن روايتي هذه عن تجربة بحث ميداني قامت به باحثة أنثروبولوجية من أهل البلاد؛ تخرج على تركيز الأنثروبولوجيا التقليدي على «الآخرين» الأجانب. وهي مستمدة من اهتمام ـ تحفزه دوافع سياسية ـ بمجتمعنا العربي، بما في ذلك الاهتمام بعلاقاتنا بالآخرين.

١ ـ الدراسة العليا: لماذا الأنثروبولوجيا

رحلت بعد ثلاثة أسابيع من الاحتفال بعيد ميلادي الخامس عشر، من الاسكندرية ـ المدينة التي ولدت ونشأت فيها ـ إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وعندما أنظر إلى ماضي حياتي، أرى أن هذا الرحيل يُعدّ من أهم أحداثها، وأبعدها أثراً. وأدت الحياة في «بوتقة الانصهار»[١٠] إلى بلورة جانبين بالغي الأهمية في هويتي الاجتماعية. فقد تعايشت وأقمت علاقات كثيرة مع طلاب افريقيين وآخرين من السود الأمريكيين ممن كانوا معجبين بجمال عبد الناصر (باعتباره مهندساً للوحدة الافريقية، وخصماً جسوراً للاستعمار). وأدى هذا إلى بعث الحياة في هويتي الافريقية التي كانت قد طُمست إلى حد كبير بفعل تنشئتي المدرسية الإنكليزية ـ في مصر. وعلى الرغم من أن ماضي الإفريقي أصبح مهماً (خاصة في ما يتعلق بحركة الحقوق المدنية في الجنوب الأمريكي حيث كنت أدرس)، إلا أنه ثبت أن هويتي العربية كانت هي الأهم. واكتسبت هذه الهوية أبعاداً غير مسبوقة بنشوب حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧

---

(٩) Soheir Morsy, «Zionist Ideology as Anthropology: An Analysis of Joseph Ginat's Women in Muslim Rural Society,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 5, no. 4 (1983), pp. 362 - 379.

(١٠) بوتقة الانصهار (Melting Pot) تعبير مجازي يستخدمه الأمريكيون للتدليل على أن مجتمعهم قادر على صهر الأعراق (Races) المختلفة التي هاجرت (أو رحلت) إلى أمريكا ودمجها معاً في «أمة واحدة».

بين إسرائيل والعرب. وكانت متابعتي لما يعرضه التلفزيون من صور الفظائع التي تعرّض لها السّكان المدنيون العرب، والهزيمة المهينة التي لحقت بالجيوش العربية ـ كانت معاناة قاسية، وتعذيباً مميتاً بالنسبة إلي.

بعد أن خمد شعوري الحاد بالحزن والعجز والمهانة، بدأت مرحلة من البحث الجاد داخل النفس، أفضت بي إلى اثارة تساؤلات شديدة القسوة عن كيف، ولماذا، حلّت هذه الكارثة التاريخية بقومي؟ غير أن الإجابات المتداولة عن الأسئلة التي طرحتها على نفسي، كما طرحها الكثيرون، لم تكن شافية بأي حال. ومن ثم، عزمت على أن ألجأ إلى «العلم».

قرأت الكثير بحثاً عن تفسير لحالة التخلف التي عليها وطني، وعن حلول لكيفية تغيير هذه الحال. ودفعتني قراءاتي إلى التركيز على الفقراء والمستغلين والمستضعفين. ومن بين المستضعفين، رأيت أن لحال النساء أهمية خاصة، حين أمعنت التأمل في وصف إحدى الكاتبات المدافعات عن المرأة بأننا «وَلايَا مُنْكَسِرَات»، وأننا أهداف سهلة لقوى التسلّط والقمع، من الداخل والخارج على السواء. باختصار، وجّهت جلّ اهتمامي إلى الناس العاديين، لا إلى أبطال ماضينا البعيد، ولا إلى هؤلاء السياسيين المعاصرين الذين ساقوا الأمة العربية إلى حافة الدمار الحضاري.

هذا الاهتمام بأحوال الناس «العاديين»، وبحال الانكسار التي عليها النساء، أفضيا بي إلى الاهتمام بالأنثروبولوجيا، وهي المجال المعرفي، الذي تبينت في ما بعد أنه المَعْنيّ ـ عموماً ـ بدراسة أحوال المستضعفين بالتحديد. وقد قرأت التحقيقات المثيرة التي كتبتها مارغريت ميد (Margaret Mead) عن التنويعات المختلفة في أدوار كل من الرجال والنساء في بيئات حضارية متعددة، وأمعنت التفكير في المؤلفات التقليدية التي كتبها الأنثروبولوجيون، أو أشباههم، ممن اشتغلوا بين الأقوام الذين تعنيني مناهجهم في الحياة. وبعد ثلاث سنوات من نشوب حرب ١٩٦٧، تقدمت بطلب للسماح بأن تكون دراستي العليا في مادة الأنثروبولوجيا.

٢ ـ دراسة الأنثروبولوجيا: التوفيق بين الدوافع الشخصية، والتنشئة الأكاديمية

حين دخلت مجال الدراسة الأكاديمية للأنثروبولوجيا، كنت أُمَنّي النفس بالكثير. ولكني لم ألبث أن تبينت أن الأنثروبولوجيا الأكاديمية لم تكن إلا سياجاً ضيقاً للمشروع التحرري الذي كنت أرجوه لحياتي الاجتماعية. لم ينقضِ إلاّ وقت قليل بعد بدء برنامج الدراسة العليا، إلا وكنت قد تحققت من أن توجهات الأنثروبولوجيا المنهجية التقليدية لن تهدي سبيلي نحو تحقيق تطلعاتي ودوافعي الأصيلة. وفي ضوء هذا

الإدراك، لم أكن أفهم الاهتمام الذي أولاه زملاء الدراسة للموضوعات والأعمال الميدانية التقليدية ـ كمجرد نوع من الرياضة الذهنية. أكثر من ذلك، أثار ذعري ما كان يصل إلى علمي عن تورط باحثين أنثروبولوجيين في أنشطة مخابراتية لتجميع المعلومات والبيانات(١١).

وبالإضافة إلى «اكتشاف» أجزاء من الماضي الكولونيالي للأنثروبولوجيا، ومن حاضره النيوكولونيالي(١٢)، واجهتني ازدواجية تقييماته الذاتية/ الموضوعية. وتعلمت أن الباحث الأنثروبولوجي «يجب أن يتصرّف كما لو لم يكن عنده رأي، وكما لو كانت خبراته وتجاربه ليست لها علاقة بالموضوع، وكما لو كانت التناقضات بين أصوله ومهنته لا وجود لها... بل وعليه أيضاً أن يتصور أنه إنسان بلا سياسة، وأن يعتبر أن ذلك فضيلة»(١٣).

وأمدّتني قراءاتي للكتابات الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط بقدرة على رؤية أشكال من التنظيمات الاجتماعية المحلية وكيفية عملها في المجتمع. غير أنها لم تلقِ إلا ضوءاً ضئيلاً جداً على أبعادها القومية والإقليمية والعالمية، وعلى تعقيدات عملية التغيير الاجتماعي(١٤). وتفحصت أعمال عدد من الأنثروبولوجيين العرب، مفترضة أنه من الأرجح أن تكون كتابات الباحثين من أهل البلاد وتقاريرهم عن المنطقة أكثر شمولاً وأعمق فهماً، ولكني سرعان ما تحققت من أن حال التبعية التي عليها الوطن العربي تشمل المجال الثقافي أيضاً.

وبعد فترة من دراسة الأنثروبولوجيا، بدأت أواجه التناقض بين الدوافع التي جعلتني أختار هذا الفرع المعرفي من جانب، ومتضمنات هياكله النمطية من جانب آخر. وقد أدت علاقاتي ببعض طالبات وطلاب الدراسات العليا من العالم الثالث، وكذلك قراءاتي أعمال بعض الأنثروبولوجيين الراديكاليين وأحكامهم النقدية لهذا الفرع المعرفي، أدت جميعاً إلى مساعدتي على التوفيق بين دوافعي ومنطلقاتي السياسية من جانب، ومتطلبات تنشئتي الأكاديمية من جانب آخر. وخلال هذه العلاقات والقراءات، شرعت اكتشف التناقضات الداخلية في الأنثروبولوجيا نفسها(١٥).

ثم وصلت إلى صيغة عقلانية تساعدني على استمرار التزامي بالأنثروبولوجيا،

---

(١١) F. Boas, «Scientists as Spies,» in: Thomas Weaver, ed., *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues* (Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1973).

(١٢) André Gunder Frank, «Anthropology = Ideology, Applied Anthropology = Politics,» *Race and Class,* vol. 17, no. 1 (1975), pp. 57 - 68.

(١٣) S. Diamond, *In Search of the Primitive* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 94.

(١٤) Talal Asad and Roger Owen, eds., *The Middle East,* Sociology of «Developing Societies» (London: Macmillan Press, ©1983).

(١٥) Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter.*

وتلك هي النظر إلى المعرفة الأنثروبولوجية باعتبارها وسيلة، وليست غاية. نبذت التقليد الغربي القائل بـ «تمايز الآخرين». وذهبت إلى أنني - على خلاف الباحثين الغربيين - حين أقوم بدراسة عن «قومي»، فإن هذه الدراسة يجب أن تهدف إلى تحقيق فائدة لنا. أكثر من ذلك، أقنعت نفسي بأن المعرفة الأنثروبولوجية كشكل من أشكال القوة، لها قدرة كامنة ليس فقط كوسيلة للاستغلال، وإنما يمكن أن تكون أداة للتحرر. والعامل الحاسم في هذا الصدد هو الإطار السياسي الذي يجري فيه التطبيق. ولكن بمرور السنين، وتطور وعيي السياسي، تبينت كمية الصعوبات التي تعترض طريق الوصول إلى الشروط التي تطلق القوة التحريرية الكامنة في المعرفة «الأنثروبولوجية».

وإني أتبين الآن أن التدريب الأكاديمي، وإن يكن قاصراً عن أن يقدم لنا استراتيجيات لتحرير شعبنا، فانه يمكننا من أن نعبّر عن مصالحه وندافع عنه، إن كان هذا هو اختيارنا. وأؤكد هنا شرط الاختيار لأنّه إلى وجود قدر كبير ومتنوع من القناعات السياسية بين المشتغلين بالأنثروبولوجيا، سواء من كان منهم من أهل البلاد أو من الأجانب. ولكن، أيّاً كانت هويتنا، يجب ألا يغيب عن ذهننا أن استخدام المعارف الأنثروبولوجية لدعم مواقف سياسية غير مرغوب فيها دفاعاً عن «شعوبنا المغلوبة على أمرها» يستوجب أن نكون مستعدين لمواجهة اتهامات تنهال علينا، تصمنا بالتخلي عن تقاليد المهنة وبمختلف الانحرافات الشخصية، ناهيكم عن الاتهام بالتطرف.

٣ - الجنس، والسلطة، والمرض: تحديد محور البحث

كما كان لهويتي الاجتماعية وتجربتي السابقة تأثيرهما عند اختياري للتدريب الأنثروبولوجي، كذلك كان لهما تأثيرهما في تحديد محور البحث في أطروحتي. ذلك أنه، اضافة إلى دوافعي الأصيلة لاختيار التدريب الأنثروبولوجي، وبعض متطلبات تنشئتي الأكاديمية، فإن اختيار نظام العلاقة بين الجنسين والنظام الصحي كمحورين للبحث له علاقة بخلفيتي الشخصية وخلفيتي الأكاديمية. فلا شك أن هويتي كامرأة عربية، ودراستي للبكتريولوجيا قبل التخرج - ضاعفا اهتمامي بدراسة العلاقة بين الرجال والنساء في الحضارات المختلفة، واختيار الأنثروبولوجيا الطبية كمجال أوّلي لتدريبي الأكاديمي في المستوى الأعلى.

لم أُعانِ في طفولتي من أشكال التمييز القاسي بين الذكور والإناث التي تحكي عنها نساء مصريات أخريات، والتي بدأت تلفت أنظار القرّاء الغربيين من خلال

كتـابات نـوال السعداوي[١٦]. والحقّ أني لم أشعـر بحساسيـة خاصـة تجاه التمييـز بين الجنسين إلا بعد أن ذهبتُ إلى الولايات المتحدة وأنا دون العشرين من عمري. كانت التساؤلات المثارة حول النساء في «الشرق الإسـلامي» مع التـأكيد عـلى القمع الـواقع عليهن، هي التي أثارت حساسيتي لحالة الخضـوع التي عليها المـرأة. وجدت نفسي في وضع دفاعي تجاه التوصيفات النمطية التي توصف بهـا نساء العـرب، واضطررت إلى بحث الموضوع لكي أتزود بحجج مقنعة دفاعاً عن بنات بلادي. وبعد تـأمل الأوجـه والأبعـاد المختلفة للدور الاجتـماعي للنساء العـربيات، وإمعـان الفكر والاجتهـاد، لم ألبث أن انتقلت من موقف دفاعي تبريري في مواجهة الغربيين الذين يحطّون من قـدر المرأة العربية، إلى أنثروبولوجية مهنية، تركز على عدد من القضايا النظرية المتنوعة التي تهمنا. وأثناء المرحلة الأولى من دراساتي العليا، تطور اهتمامي الأولي بالقضايا النسائية عامةٍ إلى التركيز على تنويعات نظم العلاقات بين الجنسين، في الحضارات المختلفة.

كنت قـد تعرفت عـلى عدد محـدود من الزميـلات أثناء العـام الأول للدراسات العليـا. ولم يلبث أن تحـوّل هـذا التعـارف إلى صـداقـة تقـوم عـلى الاهتـمام المشـترك بالدراسات النسائية، كما تقوم على المشاركة في وجهات نظر سياسية رافضة، تلك التي كانت قد تطورت بشكل ملحوظ في الجامعات الأمريكية أثناء الستينيـات. وعند نهايـة هذا العام الأول، كنّا قد أسسنا معاً التعاونية النسائية للأنثروبولوجيات (Anthropol- ogy Women's Collective). وكانت المناقشـات التي تدور في هـذه التعاونيـة تعكس الأيديولوجيا الناشئة للحركة النسائية في الولايات المتحدة، وتأثيرها في الأنثروبولوجيا. وبفضل جهود الحركة النسائية في هذا المجال، أعيـد تقديم النسـاء في الحلبة النـظرية كمشاركات في صنع الاختيارات العقلانية، قـادرات على المشـاركة بـذكاء في صيـاغة بيئتهن الاجتماعية على نحوٍ يحقق مصالحهن على أفضل وجه، على الرغم من المعـوّقات المعروفة[١٧].

وكان هذا التفسـير يتوافق مـع ميولي الشخصيـة القائمـة، في جانب منهـا، على تنشئتي الاجتـماعيـة في سن مبكـرة وسط عـدد من النســاء ذوات الشخصيـة والإرادة القوية. وإني أتذكر، في سنـوات نشأتي في مصر، السيـطرة التي كانت تمـارسها جـدّتي لأبي، كربّة بيت قوية، ورئيسة لعائلة كبيرة تضمّ سبعة أبنـاء وعدداً كبيـراً من الأحفاد والخدم المنزلي. ولم تكن والـدتي تقل قـوة ونفوذاً في حـدود أسرتنا النـووية، فكـان لها القرار النافذ بخصوص كل تفاصيل حياتنا، بدءاً من اختيـار مدارس الأولاد إلى ادارة

---

(١٦) Nawal El - Saadawi: *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (London: Zed Press, 1979), and *Woman at Point Zero,* translated by Sherif Hetata (London: Zed Press, 1983).

(١٧) S. Davis, *Patience and Power* (Cambridge, Mass.: Schenkman, 1983).

ممتلكات الأسرة. وأثناء حلقات النقاش في تعاونيتنا في أمريكا، استعادت ذاكرتي الصورة الاجتماعية الظاهرة للنساء الناضجات في عائلتنا، التي يُظْهرن فيها الرضوخ لأوامر «رجل البيت» بينما كنّ - في الواقع - يمارسن السلطة الحقيقية الفاعلة من وراء ستار. وقد ساعدت هذه الذكريات على تبني التوجهات الأنثروبولوجية النسائية الراهنة، التي تميز بين مظهر الخضوع في العلَن وحقيقة النفوذ والسيطرة في المجالات البعيدة عن أعين المجتمع[١٨]. وعلى الرغم من علمي بأن النساء العربيات لَسن جميعاً بالدرجة نفسها من قوة أقربائي، إلا أنني أعتقد أنهن يُجِدْن التحرك والتلاعب من أجل الوصول إلى أهدافهن بأساليب مخادعة، بما في ذلك الالتجاء إلى ادعاء المرض.

وبينما لا جدال في أن تعليمي الجامعي، وما أعقبه من اختيار الأنثروبولوجيا الطبية كمجال أساسي للتخصص العالي، هما اللذان دفعاني إلى اختيار النظام الصحي في علاقته بالتمايز بين الجنسين كمحور للبحث، إلا أنه توجد اعتبارات نظرية معينة تضاف إليهما. فقد رأيت أن دراسة المرض يمكن أن تكون وثيقة الصلة بدراستي المقبلة لتوزيع الأدوار السلوكية الموروثة حضارياً، بما في ذلك التمييز بين الجنسين. ولما كانت تعريفات المرض وثيقة الارتباط بالانحراف عن هذه السلوكيات، فإنني توقعت أن تساعد الدراسة الدقيقة لمظاهر هذا الانحراف على فهم توقعات الأدوار السلوكية نفسها[١٩].

باختصار، رأيت في العلاقة الجدلية بين المرض والصحة اختباراً دقيقاً لأبعاد بعينها في الحياة الاجتماعية، أخص بالذكر منها علاقات القوة بين الرجال والنساء. وبعيداً عن العقلنة النظرية، ربما كان الدافع لاهتمامي بالمرض اعتقاد قديم بأن الإلتجاء إليه نوع من الاستراتيجيا الفعّالة في التلاعب السلوكي، خاصة بين النساء[٢٠]، فكثيراً ما اعتبرت المرض «سلاحاً» تستخدمه النساء للتغلب على القيود المرتبطة، بما كنت أعتقد أنه نوع من الضعف النسبي، الذي ليس إلا ضعفاً ظاهرياً فحسب.

٤ - الإعداد للعمل الميداني

ولأني أعرف تماماً أهمية العمل الميداني كطقس من طقوس المرور إلى عالم

(١٨) Ernestine Friedl, «The Position of Women: Appearance and Reality,» *Anthropological Quarterly*, vol. 40, no. 3 (1967), pp. 97 - 108, and Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974).

(١٩) H.F. Stein, «A Dialectical Model of Health and Illness: Attitudes and Behavior among Slovak - Americans,» *International Journal of Mental Health*, vol. 5, no. 2 (1976), pp. 117 - 137.

(٢٠) Soheir Morsy, «Sex Roles, Power and Illness in an Egyptian Village,» *American Ethnologist*, vol. 5, no. 1 (1978), pp. 137 - 150.

الأنثروبولوجيا، فقد بدأت الإعداد له قبل حلول موعده بزمن طويل. قبل عام من بدء العمل الميداني، قمت بجولة في الوطن العربي بهدف اختيار جماعة أقوم فيها بدراسة العلاقة بين النظام الصحي وعالم الرجال والنساء. ولما كنت واقعة تحت تأثير التقاليد الأنثروبولوجية التي تفترض «تمايز الآخرين» فقد تصورت أنه من الأنسب أن أعمل بين عرب غير مصريين. ولكن، بعد أن زرت بعض المناطق الريفية، اتضح لي أن الناس الذين كنت أعتبرهم موضوعاً لم يكونوا أكثر غُربة عني من الفلاحين المصريين الذين قررت - في ما بعد - أن أعمل بينهم. يضاف إلى ذلك، أن التجوال في بلدي حرّك في نفسي الدافع الأصلي الذي جعلني أختار الأنثروبولوجيا.

وعلى الرغم من أن دخولي عالم الأنثروبولوجيا تَزَامن مع دخول هذا الفرع المعرفي في أزمته الضميرية، مع الاعتراف المتزايد بأن تقليد «تمايز الآخرين» كان في الأساس لاعتبارات سياسية وليس قضية منهجية، إلا أنني كنت لا أزال واقعة تحت ضغوط القول بأن اتجاه باحثة مصرية للعمل في مصر أمرٌ غير مناسب. ومن قبيل الدفاع عن موقفي أوضحت أنني لم يسبق لي أن عشتُ في قرية مصرية، وأن خلفيتي الاجتماعية شديدة الاختلاف عن الخلفية الاجتماعية للفلاحين. وإني أتبينّ الآن أن هذا الموقف الدفاعي كان مثالاً يوضح إلى أي حد كانت التنشئة الأكاديمية للأنثروبولوجيا تدفع إلى الانصياع الأيديولوجي، وقبول الفصل الديكارتي بين الباحث ومن يقوم ببحثهم.

وتمسكاً بالولاء للتقاليد الأنثروبولوجية، قررت العمل في مجتمع ريفي. ثم بدأت أبحث عن مَحَلةٍ ريفية صغيرة نسبياً يسهل بحثها كوحدة. وعلى الرغم من توجهي الإشكالي، واستعدادي لاستخدام طريقة العينات الإحصائية، بالاضافة إلى أشكال أخرى من المنهجية الصارمة، شرعت في البحث عن قرية يمكن دراستها في جملتها. وإذا أخذنا في الاعتبار الكثافة السكانية العالية لقرى دلتا النيل في مصر، كانت قرية فتيحة (وهذا اسم مُستعار) التي وقع عليها اختياري تبدو ذات حجم مناسب، حيث لم يكن تعداد سكانها يزيد على ٣٢٠٠ نسمة. غير أن حجم القرية لم يكن عامل الجذب الوحيد. ذلك أنه إلى جانب توفر خصائص الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية العامة التي تميّز القرى المصرية، فإن «فتيحة» كان فيها مُطبِّبون تقليديون مقيمون، كما يستطيع أهلها الوصول إلى أطباء عصريين، وخدمات صحية متنوعة.

٥ ـ انجاز العمل الميداني: الباحثة الانثروبولوجية كمواطنة، وسيدة من طبقة أعلى

بدأت الرحلة إلى ميدان البحث بآمالٍ عريضة وثقة كبيرة. كنت أعرف أنني،

كـامرأة في وطني، سـأكون في مكـانة متميـزة تتيح لي التـواصل مـع مجـالات النشـاط النسـوي. ولثقتي بمهارتي اللغـوية، وقـدرتي على كسب ودّ النـاس، وتفهمي دخـائـل سلوكيـات النساء من بنـات قومي، كنت آمـل في أن تسهم جهودي البحثيـة في إثراء الأدبيات الفقيرة التي تتنـاول العلاقـات بين الجنسـين في الوطن العـربي. ولكن، لأني كنت على وعي بوضعيتي كـواحدة من أهـل البلاد، وبـالموقف الأنـثروبولـوجي المُسبق لدى الباحث عندما يكون أصيلاً في المجتمع، قررت أن ألتزم في عملي البحثيّ بـأعلى درجـات الصرامة المنهجيـة. لم تكن بُغيتي ـ فحسب ـ إعداد أطـروحـة تؤهلني لأكـون أنثروبولـوجية مُجـازة، وإنما كنت أريـد تحقيق شيء أكبر. كنت أريـد أن أقدم بحثـاً ذا مستوى رفيع في الأنثروبولوجيا الطبية. كنت أرى أن مثـل هذه الـدراسة التي تقـدمها امـرأة، بل امـرأة من أهل البـلاد بالـذات ـ يمكن أن تسهم في زعـزعـة معيـار المنهـج التقليدي للأنثروبولوجيا القائل بـ «تمـايز الآخـرين»، كما تسهم في تغيـير الصورة التي يرسمها المستشرقون للنساء العربيات ككائنات سلبية عاجزة. وإنها لمفارقـة أن يتطلب السعي إلى تحقيق هـذا الهدف مـزيداً من الالـتزام بالمعـايير الأنـثروبولـوجيـة الغـربيـة المستخدمة في منهجيات الدراسات العليا والعمل الميداني.

وبعد أن وصلت مصر، أثبتت علاقات عائلتي ـ التي سـاعدت في اختيـار مكان البحث ـ أنها ذات فائدة مستمرة. وقامت إحـدى صديقـاتي، وهي تشتغل بـالأبحاث النفسيـة، بوضـع خبرتهـا تحت تصرفي. ودلّني بعض الوسـطاء إلى طبيب محلي أصبـح مصدر عون كبير لي أثناء عملي الميداني. وتمّ استخـراج التصريحات الأمنيـة اللازمـة، بفضـل معونـة بعض كبار المسؤولـين من أصدقـاء والـدي. وعـلى الـرغم من فـرحتي بـالمساعـدات الكبـيرة التي قُـدمت لي بفضـل مكـانتي بـين قـومي، إلا أنني وُضعْتُ، أحياناً، في مواقف وجب فيها رفض بعض عروض المعونة التي رأيت أنها تتعارض مـع أهداف البحث وأساليبه. ومن الأمثلة الصارخـة على هـذه المعونـة المرفـوضة: اقـتراح تقدم به ضابط شرطة أن يسهل لي الحصول على سكنٍ في المدينـة المجاورة، وأن أقـوم بزيارة قرية «فتيحة» «في أي وقت أريد»، في حراسة واحد من رجالـه. طبعاً، رفضت بـأدب، متعللة بضرورة تـوفـر شروط بحثيـة معينـة في السكن الـذي اختـاره[٢١]. ولا جدال في أن هذا الشرح بدا غريباً في نظر أولئـك الذين تقـدموا بعـروض لتوفـير كل وسائل الراحة.

وعـلى الرغم من أن زوجي وأبنـائي لم يقيموا معي في القـرية، إلا أن صـورهم الفـوتوغـرافية ورسـائلهم وزياراتهم لي بين حينٍ وآخـر أفـادت في دعم صـورتي كـأم وزوجـة لأستـاذ جـامعي، وهي صـورة كـانت تلقى احـترامـاً وتقـديـراً من السكـان

---

(٢١) Davis, *Patience and Power*, p. 11.

المحليين. وكان وجود زوجي معي في القرية في أيام سكني الأولى هناك، ذا قيمة خاصة في رسم بعض أبعاد مكانتي الاجتماعية التي يقدّر أهالي «فتيحة» أهميتها. ومن محاسن الصدف أن كان اليوم الأول لاقامتي بالقرية هو يوم المولد النبوي، وفيه تم تقديمي مع زوجي، إلى عدد كبير جداً من القرويين. وأبدى الرجال والنساء استعداداً لتقديم كل ما يستطيعون من رعاية ومعونة ومساندة. وأكدت لي السيدة الأرملة التي عنيت باختيار السكن في بيتها، أنها ستضعني «في عينيها».

تحرّك فضول القرويين متسائلين: كيف يمكن أن «يستغني» زوجي عني، وأنا أسكن بعيدة عنه فترة طويلة. ومع الوقت، تحول الفضول إلى نوع من التعاطف معي. أصبح من المفهوم أن ضرورات العمل هي التي أجبرتني على البعد عن أسرتي لمدة طويلة. وعلى الرغم من أن حالتي كانت، بلا شك، غير مألوفة، إلا أن القرويين تفهموها في ضوء تعرفهم السابق على غيري من النساء الحضريات اللاتي كنّ، بسبب ضرورات «أكل العيش» تلزمهن ظروفهن بالبقاء فترات متفاوتة بعيداً عن أزواجهن. وكان القرويون يعقدون مقارنات بين حالتي وحالة الطبيبات اللاتي يعملن في البلدة المجاورة.

تقبلني كثير من القرويين لأسباب من بينها المعرفة بلغتهم، وما كانوا يلمسونه من تواضعي وحناني. ولكن، أثناء الأيام الأولى لعملي الميداني لم تكن هذه الصفات لتقربني من بعضهم. كان ثمة عدد قليل من الرجال والنساء يرون أن إقامتي فترة طويلة في الولايات المتحدة أمر يثير الشبهات حول حقيقة أهدافي من الاهتمام بقريتهم وبتفاصيل حياتهم[٢٢]. كنت قد أتيت إلى قرية «فتيحة» بعد أقل من عام على حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ بين مصر وإسرائيل، ولم يكن كثير من المصريين قد نسوا (بفعل وسائل الإعلام) الدور الذي قامت به الولايات المتحدة في مساندة الدولة الصهيونية. ولسوء الحظ، أصبحت هدفاً لغضب بعض القرويين. فمثلاً: أثناء لقائي مع إحدى السيدات المُسنّات، وكان موضوع الحديث يتعلق بتعداد السكان، انفجر غضبها عندما سألتها عن تكوين أسرتها. ولم أكن أعرف أن أحد أبنائها اعتُبر مفقوداً، وربما يكون الصهيونيون قد قتلوه أو أسروه. صرخت المرأة في وجهي طالبة مني أن أتركها لحالها، وأنهت الحديث بيننا قائلة: «روحي اسألي الأمريكان بتوعك فين راح ابني».

وبغض النظر عن الشبهات القليلة التي أثيرت حول أهدافي «الحقيقية»، والوظيفة «الحقيقية»، لآلتي الكاتبة وجهازي التسجيلي، فإنهم كانوا يفسّرون عملي ـ

---

(٢٢) Hussein Fahim, «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspective of an Egyptian Anthropologist,» *Human Organization,* vol. 36, no. 1 (1977), pp. 80 - 86.

بشكـل عام ـ كتـوثيق لأسلوب حياتهم السريعـة التغيير. وكـردّ فعل لاهتـمامي الأكيد بأحوالهم، كان كثير من القـرويين يبـدو عليهم السرور لأنني اعتبرت أن طـريقتهم في الحياة، بما في ذلك معتقداتهم الطبية وممارساتهم الصحية والعلاجيـة، مهمة إلى درجـة تستحق الـدراسة الجـادة. وكانت النسـاء المسنّات بصفـة خاصـة فخورات بمعـارفهن الصحية، وكنّ يعبرن عن سرورهن لأنني أنظر بتقدير لقيمة الحكمة التقليدية.

بعد أن سرت شوطاً في عملي البحثي، بـدأ البعد الأنثوي في شخصيتي يشجع النساء على التعبير عن أفكارهن ومعتقـداتهن بحريـة أكبر. لم يقتصر الأمـر على تـطور العـلاقات الـوديـة بيني وبينهن، وسعيهن إلى تلمّس النصـح مني في مـا يتعلق بـتربيـة الأطفال، ورعايتهم الصحية خاصة، وإنما تبادلن الأحاديث معي ـ عن طيب خـاطر ـ حول عدد من القضـايا الـوطنية، بـل والقضايـا الدوليـة. وامتدت الأحـاديث لتشمل حـرب ١٩٧٣ التي لم يكن قـد مضى عليهـا وقت طـويـل. ويـدل التنـوع الكبـير في موضوعات الأحاديث الكثيرة التي دارت بيننا على زيف التعميمات النظرية التي تصـوّر النساء ككائنات بشرية لا تهتم إلا بشؤونها الخاصة، وحتى في ذلك تنحصر اهتمامـاتهن في التفاصيل والجزئيات[٢٣]. والحق أن بعض النساء المتقدمات في السن كنّ يعرفن عن تاريخ القرية، وعن علاقتها بالسياسات القومية العامـة أكثر ممـا يعرف غـالبية شبـاب القرية الذكور. ومن هؤلاء النسوة استقيت كثيراً من المقارنات بين تفاصيل العلاقـات الاجتماعية الريفية، قبل ثورة ١٩٥٢ وبعدها.

ومن الطبيعي ألا تكون كل النساء على الدرجة نفسها من الثقـة بمعتقداتهن، أو على الدرجـة نفسها من الاستعـداد لتبادل الحـديث حولها مع شخص دخيـل، مثلي. وأثنـاء مقابـلاتي الأولى أبدى بعض النسـاء شعـوراً بعـدم الارتيـاح. وكـان يضـاعف إحساسهن بالقصور تدخـل بعض أقربـائهن الرجـال، وكان بعضهم يضحـك أحيانـاً عنـدما يسمعـوني أوجه أسئلة للزوجـات عن جـوانب من الشؤون العـائليـة قـائلين: «النساء لا يعرفن». ولكن، عندما رأى الرجال إصراري على الاستنارة بـآراء النساء، تناقص تدخلهم في المقـابلات التي كـانت تتم مع النسـاء أثناء وجـودهم. ومع مـرور الوقت، كان الرجال يكتفـون بالـترحيب بي عند وصـولي إلى منازلهم، ثم يـتركوني في زيارات طويلة مع زوجاتهم.

وإذ كـان لي موقف نقـدي من المشتغلين بالأنـثروبولـوجيا، من الـرجال الـذين أمدوّنا طيلة معظم تاريخ هذا الفرع المعرفي بمعلومـات متحيزة لجنس الـرجال، فـإنني كنت متنبهـة تمامـاً لوجـوب الحذر، ولضرورة تصـويب ميـلي لاتخاذ جـانب النسـاء.

---

(٢٣) S. Ortner, «Is Female to Male as Nature is to Culture?» in: Rosaldo and Lamphere, eds., ***Women, Culture and Society.***

ولكن، بعد التمكّن من جمع المعلومات، التي منها يمكن استخلاص صورة أكثر توازناً للعلاقات بين الجنسين، فإن خبرتي في العمل الميداني أفضت بي ـ على نحو ما ـ إلى تقليل انتقاداتي لتقارير وأحكام الرجال المشتغلين بالأنثروبولوجيا الوصفية. فبينما سهلّت لي هويتي الأنثوية التعامل مع النساء، وشجعتهن على التعبير عن معتقداتهن بحرية (على الرغم من محاولات بعض الرجال السيطرة على العملية)، إلا أن وقوفي المعلن إلى جانب حقوق النساء لم يدفعهن إلى إنكار اعتقادهن أن سيادة الرجال «أمر طبيعي». وأظهرت اختبارات «إكمال القصة الناقصة» التي أجريتها لأطفال القرية أن أيديولوجيا سيادة الرجل تدافع عنها الأنثى الريفية منذ نعومة أظفارها. وبالتالي، بدأت أعيد التفكير في الأمور لأرى إمكانية أن تكون تقارير الباحثين الأنثروبولوجيين الرجال عن سيادة الرجال ليست بالضرورة وصفاً مشوّهاً للحقيقة الاجتماعية، دافعه الهوية الرجالية للباحثين. ورجّحت أن ما يؤخذ على الأساليب التقريرية التقليدية ليس هو الخطأ في تشخيص الأيديولوجيات السائدة، ولكنه افتراض أن هذه الأيديولوجيات لها فاعلية مطلقة في تحديد السلوكيات الواقعية للرجال والنساء.

والحق أن إمكانية التواصل، بحرية نسبية، مع النساء لا يضمن الوصول إلى معلومات تتطابق تماماً مع الواقع، لمجرد كونها مُحصّلة في الإطار النسائي.

في الحالات التي كان يجري تعارفي إلى النساء بواسطة رجالٍ من العائلة، كانت الأحاديث الأولية مع النساء مقيّدة بسبب حضور الرجال من ذويهن. وعلى الرغم من أن الأحاديث التالية التي كانت مقصورة على النساء فقط كانت محاذيرها أقل، إلا أنه اتضح أن الفارق بين الحالتين ليس مَرَدَّه الوحيد حضور واحد من جنس الرجال. ولتوضيح مقصدي أتذكر حالة امرأة أكدت لي، في حضور ابنتها التي كانت طالبة جامعية، أن نساء العائلة، بما فيهن هي نفسها، لا تشترك مع الرجال في العمل الفلاحي في الحقول. ولكن، في بعض المقابلات اللاحقة بعد أن أقمت علاقات وديّة معها، اعترفت لي بأنها كانت تشترك في الأعمال الحقلية لعائلتها. فبعد أن تحدثت أنا عن الصعوبات التي تواجه الفلاحين، والعمل الذي تنوء تحت عبئه نساؤهم، عبّرت هذه المرأة عن معاناتها بلا حساسية. واتضح لي أن النساء، مثل الرجال، يحببن أن يُظهرن نساء العائلة في الحالة المثلى لست البيت. فما يزال انعزال المرأة في دائرة الإنجاب ورعاية النشء، من علامات المكانة الاجتماعية المتميزة في «فتيحة»، كما في غيرها من قرى الريف المصري[٢٤].

(٢٤) J. Tucker, «Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 15, no. 3 (1983), p. 330.

وباختصار، بغض النظر عن كون مصدر المعلومات رجلاً أو امرأة، فإنه لا شيء يُغني عن ضرورة توفر الحساسية تجاه التناقضات التي ترد في أقوال الناس موضوع البحث، مع المراجعة المقارنة المنتظمة للمعلومات.

وعلاوة على المزايا العامة المترتبة على القدرة على الوصول إلى مجالات النشاط النسائي، المترتبة على قبول هويتي الأنثوية، فإن جوانب محددة من هذه الهوية اكتسبت أهمية خاصة في مناسبات معينة. لم أعانِ، مثلما عانت كثيرات من المشتغلات بالأنثروبولوجيا، مخاطر التعرض للاعتداء[٢٥]، فقد كان هذا الأمر تحت السيطرة بفضل وضعيتي كسيدة متزوجة من طبقة اجتماعية عليا. ولم يحدث أبداً أن تعرضت لمضايقات جنسية أثناء عملي الميداني في الريف المصري. كذلك، كان حرصي على أن ارتدي ملابس متواضعة من النمط الذي ترتديه سيدات الريف المتقدمات في السن، مع تعمدي أن أكرر الإعلان عن سني، وهو أكبر مما يبدو في الظاهر - كل ذلك أعفاني من نظرة الأخريات إليّ كامرأة خطرة جنسياً، وهو أمر ورد في تقارير بعض الأنثروبولوجيات[٢٦]. كذلك، لم أحاول أن أظهر بمظهر «شبه رجالي»[٢٧]، بل إنني - على النقيض - كنت مَزْهوة بأمومتي، مما سهل لي أن أحضر وأشاهد بعضاً من أهم طقوس الأنشطة الريفية، خاصة ما يتعلق بأمور الولادة وفترة النفاس. ولما كنت أماً لثلاثة أطفال، منهم ولد، كان من غير المُرجّح أن أنظر بعين حاسدة إلى امرأة تضع مولوداً، خاصة إذا جاء المولود ذكراً. وعلاوة على الفرص التي أتيحت لي لحضور عدد من الولادات، أتيحت لي أيضاً فرص التردد بحرية على نساء حديثات الولادة وأطفالهن، في الوقت الذي يُعتبر فيه خطر الحسد هنا كبيراً بشكل خاص.

وعلى الرغم من أنني كنت على وعي كامل بضرورة أن تمتدّ اهتماماتي وجهودي في قرية «فتيحة» وتتوزع بالتساوي بين رجالها ونسائها في أنشطتهم ومعتقداتهم وهمومهم، إلا أن صلاتي الواقعية مع الجانبين كانت - بالتأكيد - غير متساوية، حيث كانت متأثرة بصفتي الأنثوية وهويتي الاجتماعية الطبقية. صحيح أني نجحت في تنمية علاقات ممتازة وحميمة مع أفراد من الجنسين، بما فيهم مُسَاعِدتي في البحث الميداني ونظيرها الرجل (وكلاهما سهّل لي التعرف إلى أهالي القرية)، ولكن التواصل بيني وبين النساء كجماعة كان يختلف اختلافاً نوعياً عن علاقاتي بالرجال. وكان أثر حاجز

---

(٢٥) Peggy Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Chicago, Ill. Aldine, 1970).

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) J. Bujra, «Women and Fieldwork,» in: Ruby Rohrlich - Leavitt, ed., *Women Cross - Culturally: Change and Challenge* (The Hague: Mouton, 1975), and J.R. Gregory, «The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World,» *American Anthropologist*, vol. 86, no. 2 (1984), p. 322.

الجنس يظهر في أوضح صوره عندما كان الموقف يتعلق بأشكال معينة من النشاط المختلط الذي استبعد من المشاركة فيه بسبب هويتي الاجتماعية. فبينما كنت أشترك بحرية مع النساء في محادثات حول الجنس، مليئة بالنكت والقفشات، فإنني كنت مستبعدة من هذا النوع من الكلام مع الرجال. وأحياناً كنت ألاحظ، عندما أمر بالقرب من دكّان البقال الذي يجلس أمامه عدد من الرجال في سَمَرهم الصاخب، كنت ألاحظ توقفهم وصمتهم المفاجىء[٢٨]. وعرفت في ما بعد من عدد من النسوة (نقلاً عن أزواجهن) أن الرجال كانوا يتبادلون النكت الجنسية ويتوقفون عند اقترابي. وفي حالات أخرى، كنت أنا التي أفرض على نفسي الحدود بيني وبين مجتمعات الرجال وأنشطتهم. فعلى الرغم من أني كنت أدعى إلى المجالس التي يمارس الرجال فيها التدخين، إلا أني كنت أعتذر عن عدم حضورها، ليس فقط لأني لا أدخن، ولكن - أيضاً - كنت أحب أن يعرف الريفيون ذلك عني. وعلى كل حال، لم يكن الرجال الذين يشاركون في مثل هذه الجلسات يستبعدون حضوري كمراقبة، حيث كانوا يعرفون اهتمامي بدراسة جميع نواحي الحياة في القرية.

ومع ذلك، بينما لا شك عندي في أن العلاقات التي ربما يقيمها غيري من الباحثين (أو الباحثات) مع رجال «فتيحة» يمكن أن تكون مختلفة، إلا أنني لم أصادف - بشكل عام - أية معوقات جدية أثناء عملي الميدانيّ. ففي قرية «فتيحة» الواقعة في دلتا النيل، حيث لا يصل الفصل بين الجنسين إلى تلك الدرجة من الصرامة الموجودة في أجزاء أخرى من مصر[٢٩]، لم أصادف تلك المناطق المحرمة الشاسعة التي كان بعض معارفي قد حذروني منها قبل ذهابي إلى «فتيحة».

وكامرأة متعلمة من أصول اجتماعية أعلى من الريفيين الذين تعاملت معهم، لم أجد أية صعوبة في الخوض في أحاديث تتناول موضوعات متنوعة مع رجال القرية. وكثير منهم اعتبرني «طبيبة تحت التكوين»، لها أن تتكلم في موضوعات كثيرة بغير حرج. ولم أصادف أية مشكلة في مناقشة أمور على درجة كبيرة من الخصوصية مع الرجال، مثل عملية الاتصال الجنسي والحمل ومشكلات صحية متنوعة، بما فيها مشكلة العجز الجنسي. ولضمان الحديث الجدي في مثل هذه الموضوعات كنت أؤكد أنه «لا حياء في الدين». وهذا قول معروف، يستند إلى حقيقة أن الأمور الجنسية ورد ذكرها في القرآن.

(٢٨) R. Jenkins, «Bringing it all Back Home: An Anthropologist in Belfast,» in: *Social Researching, Politics, Problems, Practice* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), p. 158.

(٢٩) Morsy, «Sex Roles, Power and Illness in an Egyptian Village»; Lila Abu - Lughod, «A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women,» *Signs*, vol. 10, no. 4 (1985), pp. 637 - 657, and Nicholas S. Hopkins, «The Political Economy of an Upper Egyptian Village,» (Unpublished Manuscript, American University in Cairo, Anthropology - Psychology Department, 1985).

ولم يحدث أبداً أن نظر إليّ أهل القرية على أنني مثل الأطفال، كما حدث أحياناً بالنسبة إلى بعض الأنثروبولوجيين الآخرين. لم يكن أحد من رجال القرية أو من نسائها يتوقع أن يتطابق كثير من معتقداتي وممارساتي مع معتقداتهم وممارساتهم، ولكنهم لم يرتبوا على ذلك أنني كنت بالضرورة أجهلها. غير أني في الحقيقة، وعلى خلاف ما كانوا يتصورون، لم أكن أعرف الكثير مما عرفته عن الجوانب المختلفة لحياتهم إلا بعد الإقامة بينهم. وكان بعض القرويين يقولون إن نوع الأسئلة التي أوجهها لم يدلّ على أن لديّ معلومات وفيرة عنهم. وكان يحدث أحياناً، بعد أحاديث طويلة أوضح أثناءها أوجه الشبه بين حياة الفلاحين في «فتيحة» وحياة الفلاحين في أرجاء أخرى من العالم، أن يستنتج بعضهم أنني، وإن كنت على علم بعموميات أسلوبهم في الحياة، فإنني أسعى إلى المعرفة الدقيقة لأوجه التشابه وأوجه الخلاف بين قريتهم وغيرها من المجتمعات الريفية. بل إن بعضهم كان يصرّ على أنني كنت أعرف مُسبَقاً كل الإجابات عن الأسئلة التي أوجهها، ولكنني أرغب في سماعها منهم شخصياً، وأن أتبين أوجه الخلاف بين ما يقوله الرجال وما تقوله النساء. وليس في كل هذه التقديرات عن طبيعة عملي ما يدلّ على أنهم كانوا يعتبرون أسئلتي طفولية أو صبيانية.

وهكذا، فإن حركتي في قرية «فتيحة»، بما في ذلك أحاديثي مع رجالها، لم تصادف من المعوقات إلا أقلّها، وفي ذلك لم تكن وضعيتي تختلف عن «الوضعية المرنة» التي يمكن أن تكون عليها «الباحثة الميدانية الأجنبية»[30]. فما كان القرويون والقرويات ليعتبروني «مجرد امرأة»، وإنما كنت في نظرهم ـ أولاً وقبل كل اعتبار ـ سيدة حضرية من مرتبة اجتماعية عالية. غير أني لم أكن غريبة عنهم تماماً، وإنما كانت لي مكانة مرموقة ومتميزة في نظام التراتب الاجتماعي، هو نظامهم. وبهذه الصفة، لم يكونوا ليتوقعوا أن أخضع لمعايير السلوك النسائي نفسها في مجتمعهم الريفي المحلي.

كان القرويون يراعون تماماً مكانتي كسيدة من طبقة اجتماعية أعلى من طبقتهم. وكانت لديهم معرفة سابقة بنساء لهن هويّات مشابهة بدرجة أو بأخرى، بينهن زوجات وبنات كبار الملاك غير المقيمين، من سلالات العائلات التركية التي كانت في الحكم، وخبيرات زراعيات، ومدرسات، وطبيبات (كان رجال القرية يتجردون من ملابسهم أمامهن، ويجيبونهن عن أسئلة تتعلق بأخص خصوصياتهم). ومن ثمّ، لم يكن سلوكي الاجتماعي، كسيدة حضرية مهنية، غريباً تماماً عنهم. وكان اهتمامي بأسلوب حياتهم، ومعارضتي النظام السياسي الذي يقرّ استغلال الفلاحين، يشكل أساساً لعلاقة قائمة على الثقة، وهو أمر نادر الحدوث مع أغراب.

---

(٣٠) H. Papanek, «The Woman Fieldworker in Purdah Society,» *Human Organization*, vol. 23, no. 2 (1964), p. 161.

لقد أثبتت الوضعية المرنة التي تمتعت بها أثناء عملي الميداني في قرية «فتيحة» (وفي غيرها من القرى المصرية التي قمت بدراسات عنها)، أنها مختلفة تماماً عمّا تنبأ به البعض بأن «... الباحثة الميدانية التي ليست من أصل غربيّ، أي تلك القادمة من دولة إسلامية أخرى، يمكن أن تصطدم بمواقف من الإخباريين، بل ومن داخلها هي شخصياً، تجعل من المستحيل عليها أن تحقق مثل هذه المرونة»[٣١]. وقد أثبتت نوعية البيانات والمعلومات التي تمكنت، وأنا «باحثة ميدانية لست من أصل غربي»، «ومن دولة إسلامية»، أثبتت زيف هذا الرأي. وكمواطنة من طبقة اجتماعية أعلى من القرويين في «فتيحة»، لم تكن مسايرتي بعض السلوكيات النسائية الريفية إلا سلوكاً اختيارياً من جانبي. ولم يكن ارتدائي الملابس الريفية التقليدية، بما في ذلك غطاء الرأس، مفروضاً عليّ بفعل أية مواقف مسبقة للأهالي. والحق أن هذه الملابس كانت مريحة في ظروف حياتي بينهم، حيث كانت تمكنني من الجلوس على الأرض بحرية، وحماية شعري من التراب والقمل. وفضلاً عن ذلك، كان في ارتداء هذه الملابس تعبير صادق عن احترامي التقاليد القروية وقواعد السلوك فيها. كانت لفتة قدّرها القرويون، ولم يكونوا يتوقعونها.

وكان إدراك أهل القرية هويتي الوطنية ومكانتي الاجتماعية ذا أهمية كبيرة، ليس فقط في ما يتعلق بتوقعاتهم وأفكارهم عني، ولكن أيضاً في ما يتعلق بالمعلومات التي يدلون بها إليّ. فقد كان بعض الريفيين الذين يعون أبعاد هويتي كامرأة حضرية متعلمة تعليماً عالياً يتوقعون ألا أصدق ما يقال عن العلاج الروحاني، ومن ثم ينكرون معرفتهم أشكالاً من العلاج التقليدي، بل كان البعض يذهب إلى حدّ إدانتها باعتبارها «كلام فارغ بتاع فلاحين» أو «كلام فارغ بتاع نسوان». ولكن، عندما طرحتُ فكرة إمكانية أن يترتب على مثل هذه الممارسات نوع من الراحة أو الشفاء النفسي، فإن هؤلاء الأشخاص أنفسهم أفصحوا عن خبراتهم مع هذه الروحانيات، واقتبس بعضهم آيات من القرآن لدعم اعتقادهم في قوة السحر والسَّحَرة. وأكدت ملاحظاتي اللاحقة أنهم لا يعتقدون ـ فحسب ـ في «الكلام الفارغ بتاع الطب التقليدي»، ولكنهم يتصرفون في الواقع في ضوء هذه المعتقدات في علاج الأمراض التي تصيبهم.

ولم يكن عملي الميداني مصحوباً بأحاسيس العجز وقلّة الحيلة[٣٢]، ولم أشعر أبداً أنني أعمل من مركز مَنْ لا حول له ولا قوة[٣٣]. وإنما لاحظت وجود هذا الشعور،

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣٢) B. Jordan, «Studying Childbirth: The Experiences and Methods of a Woman Anthropologist,» in: Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences.*

(٣٣) S. Romalis, ed., *Child-Birth: Alternatives to Medical Control* (Austin: University of Texas Press, 1981), p. 188.

منتشراً وثقيلاً، بين الفلاحين المصريين، خاصة بين النساء. لم أشعر أبداً أثناء عملي الميداني - والثقافة السائدة جزء من كياني - أنني أتعلم ببطء كطفل، أبجديات الحضارة المحلية ورموزها[٣٤].

أما تفوق قوتي وقدراتي النسبية، الذي افترضه القرويون مسبقاً، فقد تأكد بوضوح أمام عيونهم في مناسبات عديدة أثناء إقامتي في القرية. وتأثروا، بصفة خاصة، بالأسلوب الذي أتعامل به مع البيروقراطيين، بمن فيهم موظفو الرعاية الصحية الذين قاموا بزيارات للقرية. وبينما ساعد موقفي تجاه هؤلاء الموظفين الحكوميين (وبينهم طبيب، وجّهت له النقد بسبب إهماله في إعطاء أطفال القرية المصل الواقي من شلل الأطفال)، على رفع مكانتي في نظر أهل القرية، إلا أنه جعلهم يتوقعون مني الكثير، باعتباري من طبقة السادة في المدن. وقد تمكّنت فعلاً، خلال اتصالاتي، من مساعدة البعض في الحصول على وظائف في المدينة، وساعدت إحدى الفتيات في الحصول على سكن في مدينة جامعية نائية، وقمت - بشكل عام - بدور الوسيط لتسهيل تقديم بعض الخدمات، خاصة في المجال الصحي.

وعلاوة على المحاولات التي كنت أبذلها لمقابلة كرم ضيافتهم بتقديم هذه الخدمة أو تلك، فإنني أيضاً كنت أقوم بتقديم بعض الهدايا. في البداية، كنت لا أقدم إلاّ هدايا جماعية، مثل توزيع أقلام وأوراق ومماحٍ، وغير ذلك من الأدوات، على تلاميذ مدرسة القرية. وبعد أن بدأت تركيز اهتمامي على الأنشطة الصحية، كنت آخذ هدايا من السكر والشاي والحلوى والفواكه لعائلات المرضى. وفي حالات قليلة، قمت بمساعدة بعض الأطفال في أداء واجباتهم المدرسية. ولكني شعرت دائماً، أياً كانت المساعدات التي أقدمها لأهل القرية، بأنني أنا التي كنت أكثر استفادة. ففي عملي الميداني، وأثناء هذا العطاء المتبادل، لم يُداخلني أبداً وهم بأن هذا العطاء يمكن أن يكون متوازناً. وحتى بَوْحهم لي، عن طيب خاطر، بأدقّ تفاصيل حياتهم وخصوصياتهم، لم يكن يُقابل بالدرجة نفسها من المكاشفة من جانبي. ولم أقم علاقات حميمة إلا مع عدد قليل منهم. والحق أن الاستغلال «مغروس في طبيعة هذه المهنة»[٣٥]. وكان أهل «فتيحة» على وعي تام بأنني أنا المستفيدة الأولى من البيانات والمعلومات التي أجمعها عن قريتهم. فقد كانوا يعرفون أنني سأستخدم هذه المعلومات من أجل أن أكون دكتورة.

وإذا واجهتني حقيقة العلاقات غير المتكافئة القائمة بيني وبين قومي، فإنني كثيراً

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٣٥) C. Hatfield, «Fieldwork: Towards a Modèl of Mutual Exploitation,» *Anthropological Quarterly,* vol. 46, no. 1 (1973), p. 26.

ما تمنيت أن أكون قد اخترت دراسة الطب، وليس الأنثروبولوجيا، التي لا تساعد على رفع المعاناة عن كاهل الفلاحين، ناهيكم عن العجز عن القضاء على المرض والفقر والحرمان. وأقصى ما أستطيع عمله، كأنثروبولوجية، هو كتابة نظريات تتعلق بمعتقدات الناس وممارساتهم الطبية، أو هكذا خُيِّل إليّ أثناء عملي الميداني، حيث للمعلومات أهمية وأولوية على السياسة، التي كانت هي الدافع الأول الذي ساقني إلى الأنثروبولوجيا. وهكذا، لم يكن الشعور بالعجز في علاقتي بالفلاحين الذين عايشتهم، وإنما في علاقتي بالمشكلات والمظالم التي تحيق بهم، وبالمنهجيات والمعايير الأكاديمية التي تحاصرني وتطاردني.

وإذ تأقلمت مع الحياة في القرية وأصبحت أكثر ارتباطاً بأهلها، أصبحت زياراتي لسكني في مدينتي (وهي الزيارات التي كنت أتوق إليها في البداية)، مصدر توتر متعاظم بالنسبة إلي. ولم يحدث، كما حدث لأنثروبولوجيين آخرين، أن عانيت الصدمة الحضارية والاكتئاب عند الذهاب إلى ميدان البحث، وإنما كنت أعاني صدمة بالفعل عندما أغادر ريف مصر لزيارة أقربائي في المدينة. وأثناء ركوبي القطار في عربات الدرجة الثالثة، أتيحت لي الفرصة لأن أشهد المعاملة المهينة التي يلقونها على أيدي مصريين من بني قومهم. وفي القاهرة أو الإسكندرية، عندما كنت أنعم بالحمامات الدافئة والفراش الوثير، كانت أفكاري ومشاعري تنشغل بالهوّة التي تفصل هؤلاء الناس الذين فيهم أصولي الاجتماعية، وأولئك الذين اخترت معايشتهم لبعض الوقت.

كانت زياراتي لأقربائي في المدينة تذكرني دائماً بالممارسات الحياتية والعلاقات الاجتماعية الفارقة التي تجعلني مختلفة عن القرويين في «فتيحة»: نوع الطعام الذي شاركتهم إيّاه أثناء إقامتي في القرية، الظروف التي تضع فيها نساؤهم أطفالهم مقارنة بتلك التي تجري فيها عملية ولادة النساء من أقربائي، وولادتي أنا شخصياً، أطفالهم المثقلة أجسامهم بأعباء العمل المنتج مقارنين بأطفالنا المدلّلين. وإذ يقول أبناء الطبقات العليا في المدن «ما أحلاها عيشة الفلاحين»، بالنظر إلى «احتياجاتهم المحدودة» وبأنهم يتحكمون في «خير بلدنا»... فإن مثل هذه الأقوال، بالإضافة إلى أنها مثيرة للغيظ، تلقي أضواء كاشفة على الواقع، بالمنظورين السياسي والأنثروبولوجي. والحق أن زياراتي المتكررة للمدينة، في الشهور الأولى لعملي الميداني، زادتني اقتناعاً بأن المجتمع الريفي لقرية «فتيحة» لا يمكن فهمه إلا في إطار اجتماعي أوسع، يشمل مراكز السلطة السياسية في مصر. ولا تستطيع الملاحظة الأنثروبولوجية بالمشاركة الحياتية للمجتمع الريفي، أيّاً كانت، أن تعالج الأخطاء المترتبة على المنهج الأنثروبولوجي ونماذجه التفتيتية للأنثروبولوجيا[٣٦].

(٣٦) Jenkins, «Bringing it all Back Home: An Anthropologist in Belfast,» p. 162.

يـوصف الأنثروبـولوجيـون بأنهم دخـلاء يتحولـون، أثناء عملهم الميـداني، إلى أناسٍ من أهل المكـان. غير أني لم أشعـر أبداً أنني أصبحت من أهـل المكان. بـل إن كثيراً من القرويين الذين أصبحوا يرحبون بوجودي بينهم كواحدة من بني قومهم يهمها أمـرهم، لم يَغِبْ عن ذهنهم أبـداً، كـما لم يغب عن ذهني، الحـدود التي تحـول دون انـدماجي الكـامل في مجتمعهم، وأن هنـاك مؤشرات اجتـماعيـة كثيرة تجعلني مختلفـة عنهم. فعـلاوة على العـلامات الاجتـماعية الفـارقة، ظلت مهمتي البحثيـة في قـريتهم عاملاً مهماً من عوامل التمايز، هذا بالإضافة إلى مراعاتهم الصريحة لأصولي الاجتماعيـة الطبقية. لم أدَّعِ أبداً أنني أصبحت واحدة من أهل «فتيحة»، كما أن أهل «فتيحـة» لم يكونوا لينتظروا ذَلك مني. ولأني كنت مِمَّنْ يتطلعون إلى رؤية حياتهم تتحسَّن، فإنني لم أكن غـير راغبـة في أن أكـون مثلهم فحسب، وإنمـا كنت أريـدهم أن يتغـيروا، وأن يرفعوا عن كاهلهم نير الاستغلال والقهر. وبينـما كانـوا يرون، بـوضوح انـدماجي في مشـاكلهم، إلا أنهم لم يروا أبـداً أنني واحدة منهم، وإنمـا كانـوا يرونني إنسـانـاً يهمـه أمرهم.

بـاختصار، عـلى الرغم من أنني عشت بـين القـرويـين في دلتـا النيـل، وأكلت أكلهم، وأكلتني الـبراغيث والحشرات نفسهـا التي تـأكلهم، وخُضْتُ ـ مثلهـم ـ في أوحـال طـرقهم وحـواريهم، وعـلى الـرغم من أنهم تقبلوني كمـواطنـة مصريـة تُعنى بأمورهم، إلا أنهم لم ينـظروا إليّ أبداً كـواحدة منهم. ومـا كان مثـل هذا الادعـاء إلا ليكـون نوعـاً من الإهانـة بالنسبـة إلى غالبيتهم، مهـما أنكـرت ذلـك. حتى الشبـاب المتعلمون في القرية الذين كانوا يشعرون بفعل عـوامل الحـراك الاجتماعي، أنهم أكـثر قُرباً مني، كانوا يعتـبرون هذا القـرب حركـة صاعـدة نحو مكـانتي الاجتماعيـة وليس الضد.

ولا جدال في أن شخصيتي، والمهارات الاجتـماعية التي كنت قـد أكتسبتها قبـل أن أبدأ تدريبي المهني، كانت عوامل سهّلت علاقات الألفة مع القرويين، وساعـدتني في الحصول منهم على المعلومات. وهذه اعتبارات نادراً ما يشير إليها الأنثروبولوجيون. ولكن، عـلاوة على الهـوية الاجتـماعية المتعـددة الجوانب للبـاحث، وتمكنه من مختلف المهارات الأنثروبولوجية وغيرها، فإن نوعية المعلومات التي يجمعها، ويكمـل توضيبهـا لتصبح بيانات دقيقة، تتوقف على المدى الذي يلتزم بـه الباحث لإنجـاز عمل ميـداني شاق ومتواصل. وأياً كانت أبعاد صفاتنا الشخصية المؤاتية لعملية جمع البيانـات، فإنها لا يمكن أن تكون بديـلاً من الملاحـظة المستمرة، والمشـاركة، والمـراجعة، والاستبيـان والاستفسار، ومزيـد من الاستفسار؛ أي، في كلمـة: التفاني والـدأب. هكذا، بينـما ساعدتني صفتي الأنثوية في التواصل مع عالم النساء والقيام بنشاط في محيطهن، إلا أن هذا التواصل لم يكن إلا عاملاً واحداً في عملية معقدة لإنجـاز أول مشروعاتي للبحث

الأنـثروبـولـوجي. كـان الشّحــذ الحـاد لـلإرادة، والبحث المستمـر عن المعلومــات والبيانات، والوعي الدائم بضرورة الحصول على صورة متوازنة للعلاقات الاجتماعية، بالإضافة إلى المهارة الأنثروبولـوجية، والمستـوى الأكاديمي العـالي ـ النظري والمنهجي ـ كل هذه وغيرها كانت هي التي أثمرت نتائج عملي البحثي في قرية «فتيحة».

٦ ـ المنهجية الصارمة: فكرة متسلطة على العمل الميداني

وبينـما كنت أركز اهتـمامي على دراسـة علاقـات القوى في المجتمـع القروي في «فتيحـة»، لم يغب عن ذهني أبداً البنـاء الأكاديمي والمهني الـذي سيقرّر ـ في النهـايـة ـ مدى صحة فرضياتي النظرية والمنهجية. كان دافعي الأصلي لاختيار الأنثروبولوجيا هـو التعـرف إلى «قـومي» وفهمهم. ولكن، بعـد أن سرت شـوطـاً في تـدريبي ودراسـاتي العليا، بدأ يطغى ـ بالتـدريج ـ عـلى هذا الـدافع الأصـلي تلك الاهتمامـات المباشرة: «الاشتغال» بالأنثروبولوجيا، والسعي إلى أن أكـون واحدة من محـترفيه. ظـل الدافـع السياسي للتمكّن من المعرفة الأنثروبولوجية حاضراً في وعيي، ولكن المتطلبات والمعايير الأكاديمية أصبحت تملي الأولويات الحاسمة. فبمجرد أن يتـواجد البـاحث في الميدان، تدفعه الحماسة البحثية إلى تكريس كل الجهد لإشبـاع النهم الملحّ لجمع البيـانات. وإذ طغت عليّ المشاغل البحثية ازددت اقتنـاعاً، أكـثر من أي وقت، بأن أيـة محاولـة جادة لتحسين حالة فلاحي مصر وفلاحاتها، يستحيل أن تكون محصورة في الحـدود النظريـة والمنهجية والسياسية، التي ترسمها المهنة الأنثروبولوجية.

أثناء عملي الميداني كان جلّ اهتمامي متجهاً إلى حقيقة أن جواز مروري إلى عالم الاحتراف الأنثروبولوجي سيكون أطروحة يصدر الحكم بصلاحيتها أو عدم صلاحيتها وفقاً لقواعـد مهنية مقـررة. وعلى الـرغم من أن أعضاء لجنـة التحكيم ورئيسها كـانوا جميعاً متعاطفين معي ومؤيدين قيامي بالبحث في وطني، إلا أنني كنت على وعي كامل بحقيقـة أن النـاتـج المكتوب للبحث الميـداني سيضع رؤيتي للواقـع الاجتماعي المتـأثـرة بقراءتي النسوية، وصفتي كواحدة من أهل البلاد، تحت العيون الفاحصة غير المتعاطفة للجماعة المهنيـة بمعناهـا الأوسع. وعـلى الرغم من النهـوض الذي شهـدتـه البحـوث النسـائية، واكتسـابها شرعيـة متعاظمـة في الوقت الـذي بدأت فيـه أول مشروعاتي في العمل الميداني، فإن شكوى الباحثات الأنثروبولوجيات ظلت مستمرة، بسبب المقاومة التي يلقـاهـا التـوجّـه النسـائي لـلأعـمال البحثيـة في داخـل المجتمـع المهني الأنثروبولوجي[٣٧].

كنت أتوقع ردود أفعال مشابهـة لتوجهـاتي النسويـة الخاصـة، بل كنت أتـوقعها

---

(٣٧) Bujra, «Women and Fieldwork,» pp. 552 - 553.

مضاعفة باعتباري واحدة من أهل البلد الذي أجري فيه بحثي. ذلك أنه، على الرغم من أن الهوية الوطنية للباحثة تجعل الناس لا يعتبرونها من «المهنيين الغرباء» بالمعنى الكامل[٣٨]، فإن هذه الباحثة نفسها تُعتبر ليست في تمام أهليتها المهنية من جانب أولئك الذين يرفعون شأن «الغرباء المتميزين» في داخل المجتمع المهني الأنثروبولوجي. ومن ثمّ، فإن اهتمامي بتفهم حياة الناس في قرية «فتيحة»، وأثناء المرحلة الأولى لعملي الميداني جارت عليه ونالت منه اهتماماتي بتحقيق هدف إثبات قدراتي المهنية التقنية.

وعلى الرغم من أن مشروع البحث الذي قمت به في قرية «فتيحة» كان يتضمن توجهاً إشكالياً محاوره محددة سلفاً وبوضوح، تدور حول علاقات الرجال والنساء، والسلطة، والمرض، إلا أن هذا الانتقاء لم يَحُلْ دون تأثري بنفوذ النظرية «الكُلية» للأنثروبولوجيا. ومراعاة للمنطق التقليدي لهذا الفرع المعرفي، القائل: «دوِّنْ كل شيء، فأنت لا تدري ما الذي سيكون ذا أهمية في ما بعد» - فإنني سرت في عملي، أحوّل أشد تفاصيل الحياة الاجتماعية للقرويين إلى بيانات[٣٩]. كان الالتزام بتسجيل كل المعلومات التافهة وغير التافهة، والتشبث بالعد والأعداد، وتوزيع الوقت بالتساوي بين الرجال والنساء، فضلاً عن محاولة التحكم في انطباعاتي وكبحها، كان كل هذا قد وصل معي إلى منتهاه، إلى أن أدركت أن اللهث وراء البيانات والمعلومات قد تحول إلى وسواس قهري. وكان ذلك انعكاساً لمحاولتي معادلة ميلي لإعمال الاجتهاد الذاتي، ومحاولتي تغليب المعايير المهنية المستقرة. وإذ عمدت إلى تقديم المعلومات في شكل إحصاءات رقمية، مستعينة ببعض المتخصصين في البيولوجيا الطبية، ومستخدمة أدواتهم البحثية النمطية المعتمدة، فإنني لم أكن أحاول - فحسب - أن أتجاوز «حدود سذاجة» الباحث الأنثروبولوجي[٤٠]، بل كنت أحاول - أيضاً - أن أتجاوز معرفتي النوعية باعتباري «واحدة من أهل البلاد».

صحيح أنني أقدّر الإحصاءات الكمية والبيانات البيولوجية الطبية حقّ قدرها، ولكن ما دفعني إلى جمعها، والجهد الكبير المتشعب الذي بذلته من أجل ذلك، يدلّ على أني لم أكن أهدف من وراء ذلك - ببساطة - إلى فهم تعريف القرويين أمراضهم وطرائقهم في علاجها، وإنما كنت أسعى إلى ترجمة مقولاتهم عن الأمراض إلى بيانات علمية موضوعية. صحيح أن المقارنة بين المقولات المتعلقة بالأمراض أمر يستحق

---

(٣٨) Michael H. Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Studies in Anthropology (New York: Academic Press, 1980).

(٣٩) Jenkins, «Bringing it all Back Home: An Anthropologist in Belfast,» p. 155.

(٤٠) E. Devons and Max Gluckman, «Conclusion: Modes and Consequences of Limiting a Field Study,» in: Max Gluckman, ed., *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology* (Chicago, Ill.: Aldine, 1964).

الجهد والاجتهاد، في الدراسات المقارنة للأنظمة الصحية الحضارية المختلفة، إلا أن ما يجب التنبيه إليه، من زاوية رؤية سوسيولوجيا المعرفة المتضمنة في هذا المقال، هو الدافع وراء هذا الجهد. فها أنا ذا، الباحثة الأنثروبولوجية من أهل البلاد، استخدم معايير البيولوجيا الطبية في مواجهة تعريفات قومي لأمراضهم، بل استخدم هذه المعايير كمقياس لصلاحية تلك التعريفات.

وإذ شرعت أكدّس مزيداً من المعلومات الدقيقة والبيانات المحكمة، بدأت أتجاوز حالة التشبث المتوتر بالمنهجيات الصارمة. ولم يلبث أن أصبح التوحد مع الموضوع هو التوجّه الذي بات يرشد عملية البحث عن المعلومات بين أهالي «فتيحة» في المرحلة الأخيرة من عملي الميداني. فقد اتضح لي أن حالة الالتزام المبالغ فيه بالمنهجيات الصارمة التي كنت عليها في بداية عملي، لم تكن إلا محاولة مني لتشييء الآخرين، وعمل حاجز يفصلني عنهم، واختزالهم إلى مجرد «أشياء» تخضع للفحص الأنثروبولوجي، ولا أستطيع أن أحدد بالضبط كيف حدث أن نَبَذْت هذا المفهوم المتضمن في المنهجيات العلمية، غير أني على يقين من أن العطف والكرم والمحبة التي أحاطني بها القرويون نالت من مَيْلي للموضوعية. وقفت المشاعر المتبادلة بيني وبين أهل «فتيحة» عقبة في طريق الموضوعية، وبالتالي في طريق التمسك بأقصى درجات الصرامة المنهجية.

حاولت أن أوازن الشدّة الناجمة عن المنهجية الصارمة بتوفير أوقات أقوم فيها بزيارات وديّة لأهل القرية، دون أن أكون قد أعددت أو اختزنت في ذهني أسئلة واستفسارات أسِرُّ بها في أحاديثي مع من أزورهم. وبعد هذه الزيارات، لم أكن أشعر بالحاجة إلى الهرولة إلى سكني لأدون معلومات وبيانات على عجل. وقد ثبت أن العلاقات الاجتماعية التي ترتبت على هذه الزيارات كانت مفيدة، ليس فقط لأنها مُشبّعة عاطفياً، وإنما لأنها أيضاً وسيلة مهمة إلى الفهم الذي يمكن، في ما بعد، ترجمته إلى بيانات أنثروبولوجية مناسبة. وعلى خلاف تلك الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع، فإن هذا التوجه الذي وصفته إحدى الباحثات بأنه «الموضوعية الديناميكية»[41]، لا ينكر العلاقة بين شخصي، كباحثة، وفلاحي «فتيحة» كموضوع للبحث. وأفضت علاقات الصداقة التي نشأت وتدعمت بيني وبينهم إلى إثراء مفهومي عن السلوك الفردي والجمعي، في مكان البحث وملابساته المختلفة.

٧ ـ تعديل الفرضيات النظرية

عندما بدأت عملي الميداني في قرية «فتيحة»، كان يتجاذبني موقفان نظريان

(٤١) Evelyn Fox Keller, «Feminism as a Tool for the Study of Science,» *Academe* (Journal of the American Association of University Professors), vol. 69, no. 5 (1983), p. 20.

أساسيان. الأول هو افتراضي أن النساء يعشن حالة من الخضوع الشامل، القائم على التعارض العام بين الحياة العامة والحياة الخاصة. أما التوجه النظري الثاني فيعتبر النساء قادرات على الاختيار العقلاني للمحيط الاجتماعي الذي يعشن فيه، والمساهمة في صنعه، وصياغة نوع من السلطة غير الرسمية التي تمكنهن من تجاوز القيود البنائية المفروضة عليهن(٤٢). ومن خلال اكتشافي ضعف الفكرة الأولى في ضوء معرفتي بمجتمعات الشرق الأوسط(٤٣)، أصبحت مقتنعة تماماً بالموقف الثاني. فأنا أعتقد أن النساء، وإن لم يكن هناك اعتراف رسمي بسلطتهن، إلا أن لهن نفوذاً، من حيث هن يلجأن إلى استراتيجيات متنوعة، من بينها المرض، لتحقيق نوع من السيطرة غير المباشرة. ولكن، مع تقدم عملي البحثي في قرية «فتيحة»، لم يلبث التمايز بين البنية الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي أن امتدّ ليشمل علاقات القوة بين الرجال والنساء. والتفكير في المرض كواحد من استراتيجيات التحايل العملي النسائي، ناقضته تطورات فرضت نفسها فرضاً، ولم يكن ثمة بدّ من أن أتقبلها.

أثناء الأسابيع الأولى لعملي الميداني، سيطرت عليّ فكرة النساء اللاتي يُجِدن استخدام السلطة إلى درجة أني وجدت كثيراً من الأمثلة التي تؤيدها. ولكن، أثناء هذه المرحلة المبكرة من البحث، فاتني أن اكتشف ردود الأفعال المعاكسة للتحدي النسائي ولم أفكر في الظروف الخاصة التي يمكن في إطارها تجنب هذه النتائج المعاكسة. صحيح أن رصدي التحديات النسائية ودراستي المرض مكّناني من رؤية التجاوزات على القواعد السلوكية المقررة، إلا أن هذه التجاوزات في حدّ ذاتها لا تلقي ضوءاً على الأسس البنيوية التي تمكّن النساء من عدم الالتزام بالأدوار الاجتماعية المتعارف عليها منذ القِدم.

وعلى الرغم من أني بدأت بمحاولة إثبات أن هناك فرقاً بين ما يظهر من خضوع النساء، وحقيقة ما يمارسنه من سلطة ونفوذ، فإن رصدي تمايز النفوذ بين الرجال والنساء دفعني إلى إعادة النظر في جدوى هذا التوجّه البحثي. ساعدني اكتشاف التمايز بين ظاهر الأمور وحقيقتها على فهم كيف تتواءم النساء مع بنية اجتماعية قمعية. ولكن هذا لم يشكّل إجابة عن موضوع اهتمامي الأصلي، وهو أساس ما تتعرض له المرأة من قمع. ثبت أنه لا توجد سوى جدوى محدودة جداً للمنهجية الفردية التي تركز على الاختيارات والأفعال الفردية. وكبديل، بدأت أفكر في العلاقة الجدلية بين

(٤٢) Rosaldo and Lamphere, eds., *Women, Culture and Society.*

(٤٣) Cynthia Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society* (Berkeley, Calif.: University of California, Institute of International Studies, 1973), and L. Leacock, «Review of the Inevitability of Patriarchy by Steven Goldberg,» *American Anthropologist,* vol. 76, no. 2 (1974), pp. 363 - 365.

الاختيارات الفردية والقيود المفروضة من المجتمع. وسرعان ما اتضح لي أن هذه القيود تتعدى حدود القرية. وأصبحت الأشكال المختلفة لهيمنة الدولة على الفلاحين في بؤرة اهتمامي.

أقنعتني خبراتي البحثية في «فتيحة» أنه لا يكفي الاقتصار على التركيز على الجماعة موضوع البحث لرصد وفهم وضعية النساء والنظام الصحي. ولا يمكن أن أدّعي القدرة على فهم علاقات القوة بين الرجال والنساء، أو فهم النظام الصحيّ، دون أخذ السلطة السياسية التي تمارسها الدولة على أهل «فتيحة» في الاعتبار. وإذ اتضحت لي هذه الحقيقة، بدأت - أخيراً - أنشغل بذلك النوع من القضايا التي كانت هي دافعي الأول للاهتمام بالأنثروبولوجيا، ولكن كانت قد طغت عليها المتطلبات العاجلة لدراساتي وتدريبي، وسعيي إلى الحصول على المصداقية المهنية. وعندما وصلت إلى نهاية البحث الميداني، كنت نبذت تماماً أية أفكار تفصل بين نظام قمع الإناث والنظام الصحي، عن بنية مصر الطبقية المندمجة في النظام الاقتصادي السياسي العالمي. وإذ وصلت الأمور إلى هذا الحد، فإن مفهومي عن «القداسة» كان قد تجاوز فكرة الدقّة الكاملة في جمع البيانات، ليشمل تعريفاً أوسع لميدان البحث على المستوى القومي، بل وفي السياق العالمي كله[44].

خاتمة

يُلقي هذا العرض أضواء على الأبعاد الذاتية لعملية التفاعل بين الباحثة الأنثروبولوجية و«قومها». وعلى الرغم من أن الخبرة الميدانية التي عرضتها كانت لها آثار مختلفة على مفهومي للنفس والهوية، فإني لم أمارس مكاشفة الذات إلا في علاقة وثيقة مع النظرية المعرفية. وكواحدة من أبناء «جيل الهزيمة العربية»[45]، لجأت إلى العلوم الاجتماعية بحثاً عن فهم لوطني، وبهدف تغييره[46]. وإذ ثبت أن عملية التنشئة والمواءمة الاجتماعية الأكاديمية لا تكفي لتحقيق هذا الهدف، فإن الحافز الأصلي الذي دفعني إلى التدريب الأنثروبولوجي، بالإضافة إلى هويتي العربية المصرية الأنثوية، وهويتي الاجتماعية الطبقية - كل ذلك أثّر، بلا شك، في البحث الذي قمت به في محيطي الوطني الخاص. ومع ذلك، فإن الإطار الذي أنجزت فيه عملي لم يكن

---

(٤٤) K. Koptiuch, «Fieldwork in the Postmodern World: Notes on Ethnography in an Expanded Field,» paper presented at: The 84th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D.C., 1985.

(٤٥) غالي شكري، «من الاشكاليات المنهجية في الطريق العربي إلى علم اجتماع المعرفة،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٧ (تموز/ يوليو ١٩٨٥)، ص ١٢٦ - ١٣٦.

(٤٦) M. Bannoune, «What does it Mean to be a Third World Anthropologist ?» *Dialectical Anthropology*, vol. 9, nos. 1 - 4 (1985), pp. 358 - 359.

يختلف اختلافاً أساسياً عن الأُطُر المرتبطة بقواعد الملاحظة والاستنتاج التي يتبعها سائر الأنثروبولوجيين.

وبينما يصعب اتهامي بأنني ممن «يغترفون من مناجم حضارات العالم الثالث»[٤٧]، فقد شاركت في النهج الأنثروبولوجي النموذجي، حيث اشتغلت بين قوم أقل مني قوة ونفوذاً. غير أن الأبعاد الوطنية المحلية لهويتي الاجتماعية المذكورة أعلاه، لم تعفني من مواجهة بعض من المشكلات العامة التي تواجه الأنثروبولوجيين الأجانب[٤٨]. هذا، علاوة على أن اختياري موضوع البحث، وبعض التأكيدات النظرية المنهجية للدراسة، كانت جميعاً منسجمة مع الاتجاهات العامة الموجودة في صلب الأنثروبولوجيا. حتى الموقف النقدي الذي اتخذته تجاه التقليد الأنثروبولوجي القائل بـ «تمايز الآخرين»، والتوصيف النمطي لنساء العرب - حتى هذا ليس انعكاساً بسيطاً «لاختلافي»، ولا هو دفاع آلي عن زُمْرتي النسوية العربية، فأنا اشترك في هذا الموقف مع بعض الباحثين غير العرب[٤٩]، بل ان رفضي ادعاء الموضوعية الكاملة مستمد من تأكيدات الأنثروبولوجيا نفسها لوجود التأثيرات الحضارية على السلوكيات والأيديولوجيات.

وإذْ كان محور عملي البحثي في قرية «فتيحة» متأثراً بهويتي الخاصة، النسوية العربية، فإنه متسق مع الاتجاهات الموجودة في الأنثروبولوجيا. ويمكن أن يردّ قبول اقتراحاتي الأولية كمحور مشروع للبحث الأنثروبولوجي إلى تصاعد الاهتمام، في داخل هذا الفرع المعرفي، بدراسة وضعية المرأة في المجتمع، وما صحب ذلك من نهوض الحركة النسائية الأوروبية/ الأمريكية. كما أن مضاعفة الجهود المبذولة لاستكشاف وبحث دور النساء في المجتمع وثيق الارتباط بالتغييرات الاجتماعية السياسية الراهنة في مجتمعات الغرب الصناعية، التي فيها مراكز السلطة للأنثروبولوجيا كمهنة. في هذه المجتمعات، تلجأ قيادات الحركة النسائية إلى الأنثروبولوجيا لاستخلاص أدلة تطبيقية تدعم تحليلاتها ذات الدوافع السياسية. وتحت تأثير الاتجاه الساعي لتصحيح مسار الأنثروبولوجيا المنحاز إلى جنس الرجال، فإن

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٤٨) D. Jones, «Culture Fatigue: The Result of Role-Playing in Anthropological Research,» *Anthropological Quarterly,* vol. 46, no. 1 (1973), pp. 30 - 37, and H.R. Bernard [et al.], «The Problem of Informant Accuracy: The Validity of Retrospective Data,» *Annual Review of Anthropology,* vol. 13 (1984), pp. 495 - 517.

(٤٩) C. Fluehr - Lobban, «Sudanese Women's Struggle,» in: *Women in the Middle East* (Cambridge, Mass.: Women's Middle East Collective, 1973); Nelson, ed., *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society,* and J. Gran, «Impact of the World Market on Egyptian Women,» *Merip Reports,* vol. 58 (1977), pp. 3 - 7.

تطور مفهوماتي النظرية عن التمايز بين الرجال والنساء كان متأثراً، بالتأكيد، بفرضيات نظرية موجودة في الساحة.

والمؤكد أن الفرصة متاحة أمامنا، كباحثات عربيات، لتقديم مساهمات نظرية مهمة من أجل فهم مجتمعاتنا. غير أن خبرتنا المباشرة في أوطاننا لا تعدو أن تكون فرصة لكي نعرف، وليست هي المعرفة ذاتها[٥٠]. ويمكن أن تمدنا الأبحاث التي نقوم بها في مجتمعاتنا ذاتها برؤى متباينة، كما يمكن أن يكون فيها مزايا أو مآخذ. وأيّاً كان، فإننا لا نستطيع أن نتوقع أن تُفضي مثل هذه الأبحاث المحلية إلى نتائج تمتاز على غيرها بصفتها من إنتاج أهل البلاد. وهذا أمر يمكن فهمه في ضوء التوجّهات النظرية والمنهجية التي يشترك فيها الأنثروبولوجيون من مختلف الأصول القومية، وتنوع مثل هذه التوجهات في داخل جماعتنا البحثية الوطنية، وحالة التبعية الثقافية التي عليها العلوم الاجتماعية في العالم الثالث، وما يترتب على ذلك من طبيعة «تابعة» للناتج العلمي المحلي[٥١]. وإذا سلمنا بأن نظرية معرفية اجتماعية معينة هي التي ترسم الحدود لتطور أولويات البحث الذي يقوم به بعض أهل البلاد في الوطن العربي، فإن التطلع إلى وضع هذه الأولويات يتطلب البحث جدياً في التغييرات الاجتماعية اللازمة.

---

(٥٠) A. Kaplan, «Philosophy of Science in Anthropology,» *Annual Review of Anthropology,* vol. 13 (1984), p. 33.

(٥١) S. Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World* (London: Zed Press, 1984);

علي الكنز، «المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي،» المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٤ (شباط/فبراير ١٩٨٦)، ص ٢٩ - ٣٩، و

Soheir Morsy, «Indigenous' Anthropology in the Context of Intellectual Dependency,» paper presented at: The Annual Central States Meetings of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois, 1986.

الفصل الرابع

جِنْسُ الباحِثِ، والطَبقَة، والتكوينُ الحضَاري

أوجه مختلفة لدور الباحثة في العمل الميداني في المجتمع العربي

كاميليا فوزي الصلح

الآن، وقد تحقق الباحثون السوسيولوجيون أن الموضوعية المطلقة في العلوم الاجتماعية ما تزال بعيدة المنال، فإن الاتفاق على مخطط مقبول يحدد دور الباحث كأداة موضوعية لتجميع البيانات والمعلومات أصبح مطروحاً للنقاش من قِبَل الدارسين المعنيين[1]. وقد أصبح من المسلّم به أن العلاقة بين الباحث والمجتمع موضوع البحث تحكمها عوامل عديدة ومتنوعة، لا يملك الطرفان من أمر بعضها شيئاً. وفي كل الأحوال، فإن نوعية العلاقة بين الباحثين ومجتمع البحث لا بُدّ أن يكون لها أثرها في مقدرة الأولين على الوصول إلى البيانات والمعلومات المناسبة. ولم يعد المشتغلون بالعلوم الاجتماعية يرون أن هذه حقيقة قد يترتب عليها «تحيّز خطير» من جانب الباحث، بل يتعاظم ميلهم إلى اعتبار أن المعايشة بين الباحث والمجتمع موضوع البحث هي الحالة التي في إطارها يجري التعارف بين البشر، ويسمح بعضهم للبعض الآخر بأن يدخل حياته»[2].

يناقش هذا الفصل الأوجه المختلفة للعلاقات التي قامت بيني، كباحثة، وموضوع بحثي، الذين هم سكان قرية صغيرة للمهاجرين المصريين في العراق[3]. سأبين هنا أن حدود دوري كباحثة عربية ـ وإن تكن غير جامدة ـ إلا أن الأوضاع المحيطة هي التي تحددها إلى درجة كبيرة. وسأبيّن أيضاً أنه على الرغم من أن الفوارق الطبقية في المجتمع العربي تقلل، بدرجة معينة، ما يمكن أن تستخلصه الخبرة

---

(١) Helen Roberts, ed., *Doing Feminist Research* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981).

(٢) A. Oakley, «Interviewing Women: A Contradiction in Terms,» in: Roberts, ed., Ibid., p. 58.

(٣) Camilia Fawzi El-Solh, «Egyptian Migrant Peasants in Iraq: A Case - Study of the Settlement Community in Khalsa,» (Ph. D. Dissertation, University of London, 1984).

النسائية[٤] ـ هذا الواقع يمكن تجاوزه إذا عرفت الباحثة كيف تستفيد من الخصائص المشتركة التي تجمع بينها وبين المحيط الحضاري الثقافي الذي تعمل فيه.

١ ـ إعادة اكتشاف «نفسي» كجزء من الوطن العربي

لقد دفعتني محاولاتي إلى إعادة التفكير في الأبعاد المتعددة لدوري كباحثة أثناء عملي الميداني بين الفلاحين المصريين المهاجرين في العراق، إلى إعادة النظر في «هويتي» كإنسانة مصرية تشعر بالتزام قوي تجاه الوطن العربي، وكامرأة ذات خلفية اجتماعية غير تقليدية، تحاول أن تتعايش مع بعض المحظورات المفروضة على النساء في منطقة انتمائي الحضاري الثقافي، وكباحثة سوسيولوجية تلقّت تدريبها في جامعة في ألمانيا الغربية تكتشف إلى أي حدّ تقبلت ـ دون مناقشة ـ الأخذ بأنماط فكرية معينة ترى بها الحضارة التي تنتمي إليها.

وكنت قد اكتسبت، أثناء تنشئتي في مصر على يدي أبٍ مصري وأمٍّ ايرلندية، نوعاً من خبرة الحياة في ازدواجية حضارية ثقافية. ومن حسنِ الحظ أن كان والداي قد غرسا فيّ، على نحو ما، قدراً من المرونة جعلتني أجمع في مسيرة حياتي بين ما هو شرقي وما هو غربي، دون أن أشعر بالضياع بين العالمين. هذه التجربة، التي شملت حصولي على التعليم العام في مدرسة ألمانية في القاهرة، كانت رصيداً جيداً ساعدني على إكمال تعليمي العالي، بعد سنّ التاسعة عشرة، في جامعة في ألمانيا الغربية لكي أحصل على ما يعادل درجة الماجستير في الاقتصاد والاجتماع، حيث وجدت أن كثيراً مما صادفني وإنْ يكن غير مألوف ـ إلا أنه لم يكن مُستغرباً تماماً.

شعرت بحرية طائر يبسط جناحيه، وينتشي بمتعة اكتشاف العالم حوله، ويعيد التعرف على هويته. ومثل كثيرات من بنات جيلي، لم أكن بمنأى عن التأثّر بحركة المساواة النسائية التي كانت قد انتشرت بسرعة في أمريكا، وتسربت إلى أوروبا في الستينات وأوائل السبعينيات. وإذ تعمقت كثيراً في الأدبيات النسائية، بدأت أنظر نظرة نقدية إلى الأحوال الاجتماعية التي تعيشها النساء في وطني ـ مصر، كما في غيرها من البلدان العربية. ولكني، في الوقت نفسه، وجدت أن بعض نواحي الحياة في البلد الذي كنت أتلقى فيه تعليمي العالي زادت إحساسي بالاغتراب، مما أدى إلى تقوية شعوري بالانتماء إلى منطقتي العربية، ذلك الانتماء الذي كنت أعتبره شيئاً من طبائع الأمور أثناء سنوات الطفولة والشباب المبكّر في مصر.

---

(٤) N. Scheper - Hughes, «Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology,» in: N. Scheper - Hughes, ed., «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology,» *Women's Studies* (special issue), vol. 10, no. 1 (1983), p. 112.

بل إن هذا الشعور تعاظم، وإن يكن على نحو غير مباشر، بسبب مجال البحث الذي شُغلت به أثناء دراستي في جامعة كولونيا. باختصار، تأثرت إلى حدٍ كبير بما عرفته عن النتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي ترتبت على قيام السوق الأوروبية المشتركة، وكانت موضوعاً لمحاضرات كثيرة استمعت إليها، وأثارت حماستي إمكانات توثيق العلاقات الاقتصادية في ما بين العرب، وبخاصة النتائج الكبيرة التي يمكن أن تترتب على إقامة سوق عربية مشتركة(٥) وإمكانية خلق مناخ يساعد على الحد من الخلافات والنزاعات العربية. وزاد اهتمامي بالأمر خبرة، جديدة بالنسبة إليّ، هي لقائي مع عدد من الطلاب الوافدين من بلدان عربية مختلفة.

وليس بمستغرب أن الأفكار التي دارت في ذهني أثناء سنوات دراستي في ألمانيا، والتي تتعلق بآفاق ونتائج تقوية العلاقات الاقتصادية في ما بين البلدان العربية، عادت لتكون هي شاغلي الأول أثناء عملي في بيروت، في اللجنة الاقتصادية لغرب آسيا، المتفرعة عن الأمم المتحدة. وكان قد أثار فكري وخيالي، أثناء زيارة سابقة للعراق عام ١٩٧٦ رؤية سريعة لبدايات مشروع لتوطين عائلات من الفلاحين المصريين في الريف العراقي، وبعدها تملّكني الاهتمام بمتابعة آثار اتجاهات الهجرة في العلاقات الاقتصادية الاجتماعية في ما بين بلدان الوطن العربي. وعندما حزمت أمري على التقدم للقيام بدراسات لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن، كان قد اتضح في ذهني موضوع أطروحتي.

غير أني، عندما بدأت أدرس الفلاحين المصريين المهاجرين في العراق، لم أكن أعي، من جوانب وضعيتي كباحثة من الأصل الوطني نفسه، للناس موضوع البحث، إلا بعض الامتيازات والتسهيلات التي تتيحها هذه الوضعية: أصلي المصري، وألفة مع الثقافة العربية بآفاقها العريضة، ومعرفة بالملامح العامة للمجتمع واللغة في وطني - مصر. كذلك، كنت أتصور أن أصلي العربي لن يسهّل عليّ الدخول في ميداني البحثي فحسب - وإنما سيكون، أيضاً، عاملاً في اختصار الوقت بالقياس إلى الوقت الذي قد يحتاج إليه باحث أجنبي غريب تماماً عن المجتمع العربي، أو ليست لديه سوى معرفة ضئيلة بأحواله.

ولكن، بمجرد أن بدأت عملي الميداني، تكشّفت أمامي الأبعاد الواسعة لآثار دوري الأنثوي وانتمائي الوطني، وأصبحت أعي أن ثمة أبعاداً وتأثيرات كثيرة على دوري كباحثة، بعضها مؤاتٍ لها وبعضها يفرض عليها القيود أكبر بمراحل مما كنت أتصور في البداية.

(٥) Alfred G. Musry, *An Arab Common Market: A Study in Inter-Arab Trade Relations, 1920-67*, Praeger Special Studies in International Economics and Development (New York: Praeger, 1969).

٢ ـ التعريف بميدان البحث

في عام ١٩٧٥، عُقدت اتفاقية بين الحكومتين المصرية والعراقية، يجري بموجبها توطين عائلات ريفية من مصر توطيناً دائماً في العراق. وتعهدت الحكومة العراقية بتحمّل كل نفقات التوطين، بما في ذلك تقديم السكن المجاني، وقطع أرض صغيرة تقوم هذه العائلات بزراعتها، ثم تتملكها. وقامت الحكومة المصرية باختيار مئة عائلة مصرية لهذا الغرض من أقاليم مختلفة في ريف مصر، معظمهم مستأجرون معدمون، ممّن يُفترض فيهم توفر الخبرة الزراعية التي تمكّنهم من أن يصبحوا من صغار المُلّاك. وفي ربيع ١٩٧٦، جاءت هذه العائلات لتقيم في قرية «خالصة»، التي كانت الحكومة العراقية قد بنتها من أجلهم، على بعد نحو ٣٦ ميلاً جنوبي بغداد[٦].

كان محور اهتمامي هو نموذج المجتمع الذي كان يتكون في هذه المستوطنة الجديدة. لاحظت التباعد الجغرافي بين القرى التي جاءت منها هذه العائلات، كما رأيت غربتها النسبية في بيئتها الاقتصادية الاجتماعية الجديدة، على الرغم من أوجه التشابه الحضاري بين ما في مصر وما في العراق. وشرعت استكشف إلى أي حد يمكن أن يخفف الإحساس المشترك بالغربة من أثر تباعد قرى المنشأ وعدم تجانسها، وإلى أي حد يمكن أن يساعد هذا الاحساس المشترك على خلق مجتمع مترابط في «خالصة». وعلى صلة بهذا المحور البحثي، شرعت أدرس التغييرات التي حدثت بعد الهجرة، والعادات والتقاليد التي ظلّت على حالها، وذلك مقارنة بالعادات والتقاليد المُفترض أنها سائدة في القرية المصرية المعاصرة[٧]. كذلك عنيت بدراسة أنماط العلاقات التي نشأت بين هذه العائلات المهاجرة من جانب، وجيرانها ومضيفيها العراقيين من جانب آخر.

---

(٦) كانت «خالصة» هي القرية الأولى في خطة اتفق عليها المسؤولون في مصر والعراق، استهدفت تهجير ٥٠ ألف عائلة ريفية من مصر وتوطينها بصفة دائمة في عدد من القرى المشابهة في الريف العراقي. ولكن اتفاقيتي كامب ديفيد أدتا إلى عزلة مصر سياسياً عن الوطن العربي، وإيقاف تنفيذ هذه الخطة. وكانت قد بُنيت قرية أخرى، غير «خالصة»، لتوطين فلاحين مصريين، ولكنها تحولت إلى توطين عائلات ريفية من المغرب.

وبخلاف هذا النوع من الهجرة التي كانت تتم تحت الإشراف والرعاية الحكوميين، حدثت موجة انتقال الأيدي العاملة المصرية التي اتجهت إلى العراق تلقائياً للقيام بأعمال دائمة، وهي موجة بدأت في أواسط السبعينيات، وتصاعدت إلى أن وصلت إلى الذروة في أواسط الثمانينيات، لسد حاجة العراق إلى الأيدي العاملة التي ترتبت على الحرب مع إيران. وانحسرت هذه الموجة بعد ذلك بسبب الضائقة الاقتصادية التي أصابت العراق، كما أصابت كثيراً من الدول المصدرة للبترول في المنطقة. انظر:

J. S. Birks [et al.], «The Demand for Egyptian Labour Abroad,» in: A. Richards and P. Martin, eds., *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt* (Cairo: American University in Cairo Press; Boulder, Colo.: Westview Press, 1983).

(٧) Camilia Fawzi El-Solh, «Migration and the Selectivity of Change: Egyptian Peasant Women in Iraq,» in: «Migrations et Méditerranée,» *Peuples Méditerranéens* (Paris) vols. 31-32 (1985), pp. 243 - 258.

٣ ـ السياسة والبيروقراطية: معوقات البحث

ذهبت إلى القاهرة في بداية شتاء ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ لأجمع المعلومات التي تتعلق بالدور الذي قامت به السلطات المصرية في اختيار وتجميع العائلات الريفية التي تمّ تهجيرها. وعلى الرغم من اللهجة غير الودّية التي كانت تتحدث بها الصحافة المصرية ـ تعبيراً عن التوتر المتصاعد بين مصر وغيرها من البلدان العربية بعد زيارة السادات القدس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧ ـ كنت أعتقد أن أهمية مشروع إعادة التوطين بالنسبة إلى مصر التي تعاني انفجاراً سكانياً، سيكون عاملاً يشجع المسؤولين المصريين المعنيين على تسهيل مهمتي.

وطبيعي أنني كمصرية، كنت أعي تعقيدات التعامل مع البيروقراطية في بلدي. ومن ثم شرعت في تنشيط اتصالاتي بالأقرباء والمعارف ليساعدوني على تلمُّس طريقي وسط المتاهة البيروقراطية. وبخلاف ذلك لم أشغل الآخرين كثيراً بدوري كباحثة. كنت، في ما يتعلق بهذا الدور، مقتنعة بأنه يكفي أن أوضح أنني مهتمة بمشروع التوطين لتأثيره الايجابي في التعاون الاقتصادي بين البلدان العربية.

تبينت أنه لا بدّ من الحصول على موافقة رسمية، لأن ثمة جهات حكومية تدخل في دائرة عملي البحثي (وكنت في البداية أتصور أن هذا أمرٌ يتعلق بالأجانب فحسب). وبدأت اتصالاتي بالمسؤولين الذين هم على صلة مباشرة بمشروع التهجير والتوطين. ولم يخطر ببال أحدٍ أن يسألني إن كنت قد حصلت على التصريح المطلوب إلا بعد أن تقدمت بطلب للاطلاع على الوثائق اللازمة للبحث. واستدعيت في الحال للمثول أمام الجهات الأمنية المعنية، التي سرعان ما قضت على أوهامي بأن هذه الخطوة الإدارية لم تكن إلا مجرد استيفاء للشكليات. ولم يعبّر أحد عن اهتمامه بموضوع البحث. على النقيض، اعتبر الجميع أن من واجبهم ـ مراعاة للظروف السياسية ـ أن يحذروني، أي أن «ينصحوني» بعدم السفر إلى العراق. ولما كان خط الطيران بين القاهرة وبغداد لا يزال مفتوحاً (وعادة ما يُعتبر ذلك معياراً لحال العلاقات بين الحكومات في الوطن العربي)، فقد قررت أن أتجاهل هذه الملاحظات. غير أن الزيارات العديدة التي قمت بها إلى مكتب الأمن لم تُسفر عن نتيجة. وغادرت القاهرة في أول شباط/ فبراير ١٩٧٩ دون أن أحصل على التصريح المطلوب. وحاولت، بالالتجاء إلى شيء من «الفهلوة» (وهذه كلمة مصرية معناها نوع من المهارة والجرأة التي ظاهرها عفوي)[٨]، وشيء من الأساليب الملتوية أن أطّلع على هذه الوثائق، ولكن كل جهودي كانت عبثاً.

---

(٨) James B. Mayfield, *Rural Politics in Nasser's Egypt: A Quest for Legitimacy* (Austin: University of Texas Press, 1971).

قمت برحلة ثانية إلى القاهرة في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٠، في محاولة لإضافة شيء إلى المعلومات القليلة التي كنت قد جمعتها في رحلتي السابقة، ولكن المحاولة لم تكن أكثر توفيقاً من الأولى. كانت اتفاقية كامب ديفيد (التي أبرمت في خريف ١٩٧٩) قد زادت عزلة مصر عن بقية الوطن العربي. وتوقّف خط الطيران المباشر بين مصر والعراق. ولم أعثر في مكتب الأمن المعني على شيء من الأوراق التي كنت قد تقدمت بها من قبل طلباً للاطلاع على الوثائق الخاصة بتوطين الفلاحين المصريين في العراق. ونصحوني بأن أتقدم بطلب جديد. وضاعف قلقي تلك التهديدات المقنعة الصادرة من موظف الأمن، وفيها إيحاءات بأن المصريين «ممنوعون قانوناً» من السفر إلى العراق. وفكرت في ما عساه أن يكون قد حدث للمصريين الكثيرين الذي كنت قد رأيتهم في شوارع بغداد في الشتاء السابق. غير أن التوتر الحاد في العلاقات بين مصر والعراق في ذلك الوقت كان سبباً كافياً لجعلي آخذ هذه الإنذارات مأخذاً جاداً، خاصة أن جو القاهرة كان فيه إشاعات تقول إن عدداً من العراقيين تمّ ترحيلهم كأشخاص غير مرغوب فيهم. ولسوء الحظ، لم أكن أعرف - حينذاك - أن أعداداً متعاظمة من اليد العاملة المصرية، من كل الحرف والصناعات والمهارات، كانت تسافر إلى العراق عبر دولة ثالثة (الأردن أساساً). وهذا تطور تظاهرت الحكومة المصرية بأنها لا تعلم عنه شيئاً.

٤ - الباحثة العربية في بغداد

أثناء زيارتي السابقة للعراق، كنت قد أدركت بعض الحقائق المتعلقة بمحاولات إجراء بحوث ميدانية في هذا البلد. هنا أيضاً يجب تنشيط العلاقات والاتصالات الشخصية من أجل الحصول على تصريح من جهات الأمن وإذن بالسماح بإجراء البحث. يضاف إلى ذلك أن الدوائر الحكومية ترى أن البحوث الميدانية الطويلة الأمد التي ليست تحت إشرافها المباشر، أمور غير ضرورية بمثل ما هي غير مرغوب فيها. ويضاف أيضاً أنه على الرغم من أن النساء، في محيط العاصمة الاجتماعي ببغداد يتمتعن بحرية أكبر نسبياً من الحرية المتاحة لهن في غيرها من المراكز الحضرية العراقية، وعلى الرغم من أن نسبة المشاركة النسائية في القوى العاملة قد تزايدت بمعدلات هائلة أثناء العقود القليلة الأخيرة - إلا أن هذه الحقائق لم يترتب عليها تخفيف يُذكر لثقل العلاقات الرسمية والشكلية بين الجنسين. ويدافع كثير من العضوات المسؤولات في الاتحاد النسائي العراقي عن الرأي القائل بأن الفجوة ليست كبيرة بين معدلات التنمية الاقتصادية ومعدلات التغيير في الحياة الاجتماعية. غير أن هذا كلام لا يخلو من زيف. فعلى الرغم من أن هذه الفجوة تضيق فعلاً، إلا أنها ما تزال ملحوظة بدرجة كبيرة، حتى في حياة فئات من الطبقة المتوسطة الأقل ميلاً إلى الروح التقليدية في

المجتمع البغدادي[٩]. تتضح هذه الحقيقة أكثر إذا قارنا ذلك المجتمع بالمجتمع القاهري، مثلاً، على الرغم من الموجة الأصولية الراهنة، التي طاول تأثيرها قطاعات من الطبقات المتوسطة الحضرية في مصر[١٠].

ساعدتني أوجه الشبه الحضارية الثقافية، بين مصر والعراق، بالإضافة إلى رابطة اللغة المشتركة، (على الرغم من اختلاف اللهجات)، على استبعاد أي إحساس بأني غريبة في بغداد. والحق أني اندمجت تلقائياً في «هويتي العربية»، إذ أصبحت أكثر حساسية بالنسبة إلى بعض التوقعات التي لم يكن يخطر ببالي أن أقيم لها حساباً في وطني ـ مصر. فمثلاً، لم يخطر ببالي أن أخرج إلى الشوارع للتجوال فيها وحدي بعد الغروب، ولا حتى في قلب العاصمة التجاري، حيث النشاط والحركة مستمران حتى ساعة متأخرة من الليل. كذلك أصبحت شديدة اليقظة والحساسية تجاه الأماكن المحظور على النساء ارتيادها (مثل أماكن معينة في المساجد، والمقاهي التقليدية)، أو الأماكن التي يحسن ألا ترتادها المرأة إلا في صحبة رجل (مثل بعض المطاعم).

غير أني، في الوقت نفسه، بدأت أنظر إلى نفسي باعتباري من بلدٍ خارجي، أي باعتباري غير عراقية. ومن ثم، تراءى لي أنني أستطيع أن أعفي نفسي من مراعاة بعض المحظورات التي لا تُعفى منها النساء العراقيات عموماً. وبالتحديد، على الرغم من أنني كنت أعرف أنه من الصعب أن تعيش امرأة عراقية وحدها بغير رجل يحميها، فإنني تصورت أنه يمكنني ـ باعتباري غير عراقية ـ أن أتخفف من عبء هذه العادة وتلك الحماية. كذلك تصورت أن حالتي العائلية (أي كوني متزوجة) يمكن أن تزيد حريتي النسبية في الحركة. ولكي أؤكد حالتي العائلية تلك، وما يترتب عليها من احترام، فكرت أنه قد آن الأوان لكي أصحب زوجي في رحلة قادمة إلى بغداد ليقيم معي إلى أن أحصل على الأوراق الرسمية التي تسمح لي بالعمل في البحث الميداني.

والقاعدة في البلدان العربية ـ وبغداد ليست استثناء ـ هي أن الحصول على تصريح بالبحث يبدأ من أعلى درجات السلّم البيروقراطي. ويتوقف الوصول إلى هذه المواقع على قدرة الباحث على الحصول على توصيات من جهات عليا. وبعد الحصول على التصريح، يُحال الباحث إلى مسؤولين حكوميين في درجات وظيفية أدنى، ممن هم

(٩) Suad Joseph, «The Mobilization of Iraqi Women into the Wage Labor Force,» in: «Women and Politics in Twentieth Century: Africa and Asia,» *Studies in Third World Societies*, vol. 16 (1982), and A. Rassam, «Revolution within the Revolution? Women and the State in Iraq,» in: Tim Niblock, ed., *Iraq: The Contemporary State* (London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982).

(١٠) S. Mohsen, «New Images, Old Reflections: Working Middle-Class Women in Egypt,» in: Elizabeth W. Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin: University of Texas Press, 1985).

على علاقة مباشرة بميدان البحث أو بموضوعه. غير أني اكتشفت أنني كلما أُحلت إلى موظفين أدنى في السلّم الوظيفي، نزل بي الحال وتضاءل دوري لأصبح مجرد زوجة تجلس ساكتة تشرب الشاي، بينما الزوج يبذل كل ما في وسعه لكي يشرح للموظفين الأسباب التي جعلت زوجته راغبة في دراسة أحوال الفلاحين المصريين المقيمين في قرية «خالصة». وبينما ساعدت هويتي العربية على الحد من الشكوك التقليدية التي تحيط بالأجانب، وغير العرب منهم على وجه الخصوص، فإن هذه الميزة ضيّع أثرها، إلى حد ما، دوري الأنثوي وما ترتب عليه من التوقعات، التي سرعان ما اكتشفت أنها أكثر جموداً مما كنت أتصور في البداية. رفض مضيفونا الرسميون أن يسلّموا بخصوصية الصفة التي افترضت أنها ستسهّل بعض الأمور، بصفتي امرأة غريبة، امرأة غير عراقية، وفضّلوا أن يعتبروني امرأة عربية، عضواً في مجتمعهم، تخضع فيه المرأة للعادات والتقاليد التي تخضع لها سائر نسائهم.

أصبح هذا واضحاً بصفة خاصة أثناء المحاولات التي بذلتها للإقامة في مسكن في القرية. ولم يكن قد خَطَر ببالي، أثناء زيارتي الأولى للعراق في شباط/ فبراير ١٩٧٩ أن هذا الأمر يستحق تفكيراً أو جهداً كبيراً، إذ كان الهدف من تلك الزيارة مقصوراً على القيام بجولة استطلاع أولية لتحديد المحور الأساسي للبحث. ولكني لاحظت خلوّ عددٍ من المساكن المخصصة للموظفين الإداريين في جانب من القرية، وطمأنني أحد المسؤولين إلى أنني لن أصادف مشكلة كبيرة حين أرغب في استئجار واحدٍ منها في الشتاء التالي.

اضطرتني ظروف شخصية، بالإضافة إلى نشوب الحرب الايرانية ـ العراقية في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠، إلى تأجيل المرحلة الثانية من البحث الميداني في قرية «خالصة» بعض الوقت. وعندما وصلت، أنا وزوجي، إلى بغداد في شتاء ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ لم ندهش حين تبيّنا أن تصريح البحث الذي كنا قد حصلنا عليه كان قد أُلغي بسبب حالة الحرب. واستوجب هذا أن نعود إلى طرق أبواب الموظفين المختصين. وأضفنا إلى تقديم طلب بتصريح جديد، تقديم طلب آخر بتوفير مسكنٍ في القرية. ولكن أملي في الحصول على مسكنٍ سرعان ما تبخر، إذ إن أزمة الإسكان المزمنة التي تعانيها العاصمة كانت قد طالت المنطقة التي توجد فيها قرية «خالصة» أثناء الفترة التي انقضت منذ زيارتي السابقة، ولم يبقَ في القرية مساكن خالية. اتجه ذهني بعد ذلك إلى التفكير في الإقامة مع احدى العائلات المقيمة في القرية. ولكن هذا الأمل سرعان ما تبخر أيضاً. فعلاوة على أن مساحة المنازل وهندستها لن توفّر لي ما كنت أتصوّر أني بحاجة إليه من خصوصية تمكنني من تدوين ملاحظاتي والتقدم في تدوين عناصر البحث وربط مساره، فإن كل عائلات المستوطنين ـ تقريباً ـ كانوا قد أجرّوا أجزاء من مساكنهم للمهاجرين المصريين المؤقتين العاملين خارج «خالصة». وأخيراً، فإن

محاولاتي الحصول على مسكن في احدى القرى القريبة، خاصة قرية السوق المسماة «جسر الدِّيالة» (وميزتها أنها مربوطة بخط أوتوبيس منتظم مع قرية «خالصة») لم تقابلها الجهات المسؤولة إلا برفضٍ صريح.

ترتب على إلحاحنا في الطلب أن تفضّل بعض المسؤولين بعرض استضافتي في أحد منازلهم. ولكن هذا العرض لم يكن إلا ليسبب لي الحرج، حيث سيترتب عليه أن تعتبرني عائلات المستوطنين جزءاً من السلطة. ومن ثم قبلت على مضض فكرة أن أظلّ مقيمة في الفندق في بغداد، وأجد وسيلة للذهاب يومياً إلى القرية. وقد تحققت أخيراً أن السبب الأساسي في المشكلة هو أنني، في نظرهم، لست إلا امرأة عربية تحاول أن تسكن وحدها، دون أن يكون في صحبتها رجل يحميها. ومن الواضح أن المسؤولين لم يفهموا في البداية أن زوجي لن يكون موجوداً معي طيلة مدة البحث الميداني في «خالصة». وحين اتضح أني سأقيم بمفردي، فإن المسؤولين الذين كنت ضيفة على بلدهم شعروا بالتزام نحوي، باعتباري أختاً عربية، أن يشملوني بحمايتهم، إذ لم أكن في نظرهم غريبة بالقدر الذي تصورته. وقد وصلني هذا المعنى ضمناً حين كان أحد المسؤولين يناقش مشكلة إيجاد سكن لي في حضوري مع زميل له، بالتليفون، وأشار إليّ في حديثه بصوتٍ مسموع باعتباري بُنَيَّة (أي فتاة صغيرة). وإذ تجاهل حالتي كسيدة متزوجة، في وجود زوجي، فإنه كان يبلغني بوضوح الرسالة التي أبلغنا إياها مسؤول ارفع رتبة منه حين قال لنا إننا «لسنا في الغرب»؛ وهكذا اعتبر الموضوع منتهياً.

صحيح أن باحثة ميدانية من دولة غربية قد لا تستطيع الحصول على تصريح بالإقامة وحدها في القرية أو في مكان قريب منها. ولكنني أعتقد أن السبب ـ في مثل هذه الحالة ـ سيكون الاعتبارات الأمنية التي تنطبق على غالبية الأجانب غير العرب ـ إن لم يكن عليهم جميعاً ـ بغضّ النظر عن جنسهم ذكوراً أو إناثاً. وعلى أي حال، أعتقد أنه لو طلبت باحثة ميدانية من دولة غربية توفير مسكنٍ دائم لها، فإنها ستلقى مثل الرفض الذي لقيناه ـ زوجي وأنا ـ بتلك الأساليب غير المباشرة.

٥ ـ المشكلات والحلول

حلّت مشكلة الانتقال اليومي إلى القرية بعد ذلك، حين تفضلت السلطات المعنية بجعل الحافلة التي تنقل الموظفين من العاصمة تمرّ عليّ لتأخذني معهم كل يوم في تمام الساعة السادسة صباحاً (باستثناء أيام الجُمع) ـ إلى مركز الادارة الزراعية الذي يوجد على مَبْعدة حوالى عشر دقائق بالسيارة من القرية، ثم يعود السائق ليأخذني من «خالصة» في حوالى الثانية بعد الظهر، إلا إذا كنت قد تمكنت من تدبير وسيلة أخرى تعيدني إلى بغداد قبل حلول الليل. وسرعان ما تبينت أن البقاء في

القرية بعد الغروب (حوالى الساعة السادسة مساءً في الشتاء) أمرٌ غير وارد، حين تكون القرية قد غرقت في ظلام دامس، بسبب إطفاء الأنوار اطفاءً كاملاً الذي تستوجبه حالة الحرب. هذا، وقد اعتبر أحد الموظفين أن من واجبه أن يصحبني في زياراتي عائلات المستوطنين في القرية، وهي صحبة لم أكن راغبة فيها. ولكن، لأنني كنت على علم تامّ بأن درجة توفيقي في البحث الميداني تتوقف إلى حد كبير على موقف السلطات المعنية - لم يكن في وسعي إلا أن آخذ ملاحظاتهم وإرشاداتهم في الاعتبار الكلي، كما أني لم أقدم على التجول في طرقات القرية وحواريها بعد حلول الظلام.

ترتبت نتائج سلبية على عجزي عن الحصول على مسكن للإقامة في القرية، أولها تضييق فرصتي في الملاحظة بالمشاركة، وهي ضرورية لإكمال الصورة التي تعطيها الإجابات عن استمارات الاستبيان. وكانت رحلتا العودة من بغداد إلى القرية وبالعكس، وكل منها طولها ٣٦ ميلاً، تهدران ساعتين يومياً، إذ كانتا في أوقات ذروة ازدحام السير. ومع ذلك، فإن ركوب الحافلة الحكومية لم يكن مجرداً من المزايا. فقد كان - أولاً - تأكيداً أمام الموظفين الإداريين أنني أحظى برعاية من السلطات المعنية. وبعد عدة محاولات قام بها بعضهم لاصطحابي أثناء زياراتي منازل المستوطنين المصريين، كفّوا عن ذلك وتركوني أدبر أموري بنفسي. ومن جانب آخر، كنت أتعمد أثناء أحاديثي مع العائلات المصرية، أن أذكر - على نحو يبدو عفوياً - أن زوجي هو الذي أصر على أن أستخدم تلك الحافلة في تنقلاتي، ليس فقط لأن ذلك أرخص من استخدام سيارة أجرة، وإنما أيضاً - وهذا هو الاعتبار الأهم - لأن ذلك كان أكثر أماناً، حيث لن أكون بمفردي مع رجل غريب. وهي طريقة في الحديث تؤكد انتمائي الى المجتمع الكبير الذي تنتمي اليه أسر الفلاحين هذه. وهو كلام له منطقه القوي في نظرهم لأنهم يعرفون أن استخدام الأتوبيس العام في المجيء والعودة كان يستلزم تغييرات كثيرة تبدّد الوقت. ومن المزايا الأخرى التي ترتبت على ركوب الحافلة الحكومية أن سائقها سرعان ما أصبح مؤشراً على اهتمام السلطات بمعرفة إلى متى ستستمر أعمالي البحثية. ذلك أنه لم يكدْ يمضي أسبوعان على بداية عملي حتى بدأ السائق يسألني بإلحاح متزايد عن هذا الأمر.

هذا، وقد ساعد الدور الأنثوي الذي افترض المضيفون العراقيون أنني لن أخرج عليه، من حيث لا أتوقع، على حل مشكلة كنت قد أجهدت نفسي في البحث عن حل لها منذ أول زيارة قمت بها إلى القاهرة تتعلق بموضوع البحث. شجعني ما يتميز به الفلاحون المصريون من عدم الثقة المزمن في الدخلاء عليهم - على تأكيد أنني لست جزءاً من السلطة. وهذا أمر اعتبرته ذا أهمية بالغة، خاصة في ظروف كانت العلاقات السياسية بين مصر والعراق قد وصلت إلى حال من التدهور الشديد. وكانت تؤرقني فكرة أن تشك عائلات المستوطنين في أنني مبعوثة من جانب الحكومة

المصرية لكتابة تقارير عنهم. ويزيد وزن هذا الاعتبار أن مركزَي البحوث في القاهرة وبغداد كانا قد قاما بدراسة مشتركة في «خالصة». حدث هذا أثناء العام الأول الذي أعقب البدء في مشروع التوطين[11]. كذلك، كان أحد الصحفيين المصريين قد أصدر كتاباً عن أحوال بعض عائلات المستوطنين، وقامت بنشره هيئة حكومية في العراق[12]. أي أنه كانت توجد سوابق قد تدفع عائلات الفلاحين المصريين في «خالصة» إلى الشك في أنني لست سوى عميلة حكومية جديدة، ما جاءت إلا لجمع مزيد من المعلومات عنهم.

لم أكن قد توصلت إلى قرار بشأن أفضل طريقة للتعامل مع ما تصورت أنه مشكلة حساسة إلا بعد أن لاحظت ـ أثناء أول زيارة ميدانية لي في بغداد في شباط/ فبراير ١٩٧٩ ـ أن الجميع يعتقدون، دون أن يسألوني، أنني لبنانية، مثل زوجي. وكنت قد شجعت هذا الانطباع الذي تكوّن عند الآخرين من غير قصد، إذ كانت تصدر مني كلمات التحية لهذا الموظف أو ذلك بلهجة لبنانية (وهي أقرب إلى اللهجة العراقية من نظيرتها في وطني الأصلي مصر، أو هذا ـ على الأقل ـ ما كانت تحسّه أذناي المصريتان). ولم يكن دوري، كمجرد زوجة تجلس صامتة تحتسي الشاي، ليسمح بوضع هذه الفكرة موضع الاختبار. ومما قوّى هذا الانطباع عني، أن الخطاب الذي حرره أحد كبار المسؤولين لتقديمي وتزكية طلب التصريح لي بالبحث الميداني ـ هذا الكتاب اكتفى بالإشارة إليّ باعتباري زوجة أستاذ لبناني. ولتفسير لهجتي المصرية الواضحة، وجدت نفسي مضطرة للقول إنني عشت في القاهرة فترة من الزمن. وما كان أحد من المسؤولين الذين قابلتهم ليهتم اهتماماً خاصاً بالسؤال عن تاريخ حياتي، أكثر من كوني زوجة رجل طلب منهم أن يقدموا إليه خدمة.

تشجعت، وحزمت أمري على أن أتشبث بتلك «الهوية الوطنية» أثناء عملي الميداني في القرية. ومن ثم قدمت نفسي إلى المستوطنين باعتباري طالبة عربية من لبنان، جاءت لتكتب أطروحة عن عاداتهم وتقاليدهم لتقديمها إلى أستاذها الإنكليزي في إحدى جامعات لندن. وكانت معلومات العائلات الريفية عن العالم الخارجي تمكنهم من تقبل هذا النمط، والألفة في التعامل معه. وتقبّلوا أيضاً التفسير الذي قدمته للهجتي المصرية الواضحة. والحق أن الكثيرين كانوا مسرورين لقدرتي على تقليد كلام المصريين بهذه الدرجة من الإتقان.

---

(١١) حسب معلوماتي، لم تُنشر هذه الدراسة حتى الآن، انظر:

Hussein Fahim, «Communication among Anthropologists Across Non-Western Countries,» in: Hussein Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982).

(١٢) H. Badri, *The Egyptian Fellah on Iraqi Soil* (Baghdad: General Union of Peasants' Cooperative Societies, [n.d.]).

كنت، في البداية، أميل إلى تصور أني علّقت أهمية أكثر مما يجب على موضوع أصلي الوطني، وآثاره السلبية المحتملة على جهودي البحثية. ولكني ازددت اقتناعاً، مع الوقت، بأن إخفاء هويتي المصرية كان يستحق بالفعل كل ما تحملته من إحساس بالذعر الدائم من انكشاف أمري. ذلك أن هذا الاخفاء مكنني، أولاً، من أن أعيش دور الأنثى الغريبة في عيون المستوطنين. وعلى الرغم من أن النظر إليّ كلبنانية تتكلم العربية كان يعني انتمائي إلى هذه المنطقة نفسها من العالم التي ينتمون إليها، إلا أنني كنت ـ في الوقت نفسه ـ غريبة إلى درجة تسمح لي بتوجيه عدد كبير من الأسئلة والاستفسارات حول مسائل عديدة ليس من المتوقع أن أعرف إجابات عنها أياً كان طول المدة المفترض أني قضيتها في مصر. وأعتقد أيضاً أن ذلك أفادني في صرف اهتمامهم عن الفروق الطبقية التي تفصل عالمي عن عالمهم. وبما أنهم لم يكونوا ينظرون إليّ كجزء من الهرم الاجتماعي في وطنهم، فإنهم لا يرون في شخصي عضواً في الطبقة المتوسطة العليا القاهرية، التي هي ـ في نظر هؤلاء القرويين ـ طبقة لا يعنيها شيء من أمر فقراء الريف ومشكلاتهم. ومن ناحية أخرى، كان يربطني وإياهم ـ إذ يعتبرونني لبنانية ـ رابطة كوننا غرباء في العراق، مما يتيح لي فرصاً أكبر للتعرف الى وجهات نظرهم في أهل العراق الذين يعيشون بينهم.

وقد حاولت التخفيف من احساسي بالذنب بتذكير نفسي أن لي ـ بالفعل ـ جنسية مزدوجة (مصرية/ لبنانية). ومن ثم فإنني ـ بالمعنى الحرفي للكلمة ـ لست غير صادقة. ولكني لا أرغب، بأي حال، في أن أخوض في شرح الجانب الأخلاقي في عملي، إذ إني أعتقد أن أخلاقيات البحث الميداني قضية أساسية بذاتها في العلوم الاجتماعية[١٣]. غير أني أعتقد أيضاً أن كثيراً من الباحثين الميدانيين يجدون عند نقطة معينة في عملهم، أن لا مفر من قدرٍ معينٍ من عدم الصدق. وفي رأيي أن المشكلة الأساسية، هنا، هي إلى أي حد يمكن أن يتسبب ذلك في إلحاق أضرارٍ بالناس موضوع البحث. وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن الضرر، في حالتي تلك، كان في الحد الأدنى. وكلفني الأمر إحساساً دائماً بالذعر من أن ينكشف أمري أثناء عملي الميداني في «خالصة». وتفاقم قلقي بسبب ارتباك حالتي الوجدانية عندما اكتشفت أن القرية التي جاء منها الزوجان اللذان كانا المصدر الأساسي لمعلوماتي لم تكن تبعد سوى بضعة أميال عن القرية التي منها عائلتي في الوجه البحري، في مصر، وهي القرية التي تضم رفات والدي. كنت أشعر أننا نكاد أن نكون ذوي قربى، وهو شعور يزداد حدة كلما سمعتهم يرددون: «والله دا أكنّك واحدة منا». وعلى الرغم من أن قولهم هذا أبلغ

---

(١٣) J. Barnes, *The Ethics of Social Enquiry: Three Lectures* (New Delhi: Oxford University Press, 1977), and C.M. Dillman, «Ethical Problems in Social Science Research Peculiar to Participant Observation,» *Human Organization*, vol. 36, no. 4 (1977), pp. 405-407.

دليل، في نظري، على أن الحاجز الطبقي بيني وبينهم قد توارى إلى حد ما، إلا أنه كان يضاعف من إحساسي بالذنب إلى درجة كنت أنوء بحملها.

٦ ـ دخول الميدان

أثناء زيارتي الأولى ميدان البحث في شباط/ فبراير ١٩٧٩، كانت قد توفرت ـ إلى حد ما ـ إجابات عن الأسئلة المتعلقة بأفضل الطرق للوصول إلى الحقائق في قرية «خالصة». كان المسؤولون ـ وكأن ذلك من طبائع الأمور ـ قد وضعوا تحت تصرفي سيارة حكومية ومرافقاً يساعدني في عملي البحثي، موفداً من قِبَل الوزارة المشرفة على مشروع التوطين. وعرّفني هذا المرافق إلى الموظفين المقيمين في المستوطنة القائمين بإدارتها. ولم أكن، بالنسبة إليهم، سوى شخص آخر من الزوار الكثيرين الذين يجيئون للفرجة على هذه التجربة الجديدة للتهجير المخطط، وإن كنت أنوي القيام بزيارات متكررة.

ومن أجل دخول المستوطنة في زيارة شتاء ١٩٨١ ـ ١٩٨٢، مررت بالاجراءات السابقة نفسها تقريباً، ودهشت حين تبينت أن اثنين من الموظفين ممّن رأيتهم في زيارتي السابقة، تذكّراني ـ لأنهما ناداياني «أم لينا» (الكنية التي قدمت بها نفسي في زيارتي السابقة). ومرة أخرى أخذتُ إلى منزل أبو سيد، رئيس الجمعية التعاونية[١٤]. وكان وضع هذا الرجل الرسمي، كرئيس للجمعية، إضافةً إلى مكانته غير الرسمية، إذ كانت غالبية العائلات المقيمة تسلّم بدوره القيادي، جعل السلطات المعنية حريصة على تقديمه، هو وزوجته أم سيد، وتعريف جميع الزائرين بهما. كذلك صدر عن أم سيد الكثير مما يدل على أنها تذكرتني أيضاً، إذ عبّرت ـ في ما بعد ـ عن أنها لم تكن على بيّنة من أن «ست ذوات»، مثلي تفضل الرضاعة الطبيعية للأطفال فترة طويلة[١٥].

وساعد تبادل الحديث مع أم سيد، حول هموم الأمومة التي تجمع بيننا، على

---

(١٤) لأن مشروع «خالصة» التوطيني كان هو الوحيد من نوعه ـ فلم يكن في العراق، بل وفي الوطن العربي كله، سوى «خالصة» واحدة ـ فإن أي محاولة لإخفاء الأسماء الحقيقية لا مجال لها. ولذلك، لم أحاول أن أبتدع أسماء غير حقيقية لمصادر معلوماتي.

(١٥) أشير هنا إلى ما حدث لي أثناء زيارتي الميدانية الأولى لقرية «خالصة». ففي إحدى المناسبات تأخرتُ في «خالصة» حتى الغسق، وقد ظهرت على صدر ثوبي بقعة متسعة من البلل. كان ذلك إشارة إلى أنه يجب أن أسارع بالعودة إلى بغداد لأرضع طفلتي التي كان عمرها حينذاك أربعة عشر شهراً. وإذ لاحظت أم سيد الورطة التي وجدت نفسي فيها، لم تستطع أن تخفي دهشتها، إذ كانت تعتقد أن النساء الفقيرات هن وحدهن اللواتي يفضلن إطالة مدة الرضاعة الطبيعية لأطفالهن لأنهن لا يملكن تكاليف الرضاعة الصناعية. هذا، وكانت الرضاعة الصناعية واسعة الانتشار في «خالصة»، خاصة بين النساء اللواتي كنّ يستخدمن الوسائل والأساليب الحديثة لمنع الحمل. ولكن، حتى النساء اللواتي كنّ يعتقدن أن الرضاعة الطبيعية وسيلة فعالة لتنظيم النسل، كنّ يلجأن أحياناً إلى الرضاعة الصناعية أثناء انشغالهن بالعمل في الحقل أو في السوق.

تمهيد الطريق أمامي. وأصرت هي وزوجها على أن أستخدم منزلهما قاعدة انـطلق منها للالتقاء مع العائلات الريفية الأخرى. وعلى الرغم من أنني تأثرت، وتجاوبت عاطفياً مع هذه الدعوة، إلا أنني ترددت في البداية، تحسباً من أن يراني الآخرون أدخل بيتهما بالكثرة التي توقعاها. ذلك أنني، أثناء زيارتي السابقة قـرية «خالصة»، أخذت انطباعاً بـأن العلاقـات بين العـائلات تعكـرها شكـوك وشبهات تتغـذى ـ بدرجـة كبيرة ـ من اختـلاف أقاليم أصـولهم الريفيـة في مصر. من ثم، تحسبت من أن يؤدي الإفراط في زيارة عائلة معينـة إلى الإساءة إلى عـلاقاتي مـع عائلة، أو عـائلات أخـرى. ولما كـان ضيق الوقت عاملاً مؤثراً فيّ، فإنني كنت في قلق دائم من ارتكاب أخـطاء كبيرة قـد لا تتاح لي فرصة لإصلاحها. غير أني سرعان ما تبينت أني كنت مبالغة في مخـاوفي. ذلك أنني، في الـوقت الذي كنت أتهيّأ لولـوج المرحلة الثـانية من مـراحل بحثي الميـداني، وحين كان دور أبو سيد القيادي يبدو كأنه قد تناقص (ويرجع ذلك إلى الروح الفـردية المتنامية لدى المستوطنين من ناحية، وإلى الاستقلال الاقتصـادي بالنسبـة إلى عائـلات المستـوطنين بعضهم عن بعض من نـاحية أخـرى) إلا أن غالبيـة العـائـلات المصريـة استمرت تتعامل مع أبـو سيد وزوجتـه باحـترام كبير. كـان أبو سيـد، بسنّه المتقـدمة وقامته الفارعة وسلوكه المتحفظ، يشيع حوله جوّاً من الهيبة والاحترام، ويضع نفسه ـ منذ البداية ـ فوق أي مظهر من مظاهر التحزب للأصل الإقليمي. وحظيت أم سيد، من جانبها، باحترام كثير من عائلات المستوطنين وامتنانها. إذ إنها كـانت تعاون كثيـراً من النساء أثناء الولادة، وترفض أن تتقاضى أي مقابل مادي نظير ذلك. وعليه، كان طبيعياً أن التمس ـ أنا أيضاً ـ العون منها.

سرعان ما أصبح أبو سيد وزوجته أهم مصادر معلوماتي. وعـلى الرغم من أنهما لايعـرفان القـراءة والكتابـة، إلا أنهما كانـا لمّاحـين، وأخذا عـلى عاتقهـما أن ينبهاني، بأسلوب يجمع بين الرقـة والحزم، إلى الأسئلة التي كـانا يعتـبرانها غامضـة أو ملتبسة. صحيح أنهما لم يكونا دائماً على صواب، كما اتضح لي من لقاءاتي مع الآخـرين، ولكن ملاحظاتهما كانت ذكيّة بصفة عامة، مما جعلني أقدّر وجهـات نظرهمـا تقديـراً خاصـاً. والعلاقة الطيبة التي قـامت بيني وبينهما اعتمـدت ـ إلى حد كبـير ـ على عـوامل رهيفـة وغير ملموسة في شخصياتنا: فمنذ البداية تجاوب شيء ما في داخلنا، وتجاوبت قلوبنـا معاً. غير أن هذه العلاقة كان لها أساس من الاحتياجات المشتركة أيضاً. كان أبو سيد وزوجته يعرفان أنني أعتمد عليهـما من أجل الحصـول على معلومـات، كما يعـرفان أن هذا الاعتماد كان من طبائع الأمور نظراً إلى دور أبو سيد القيادي. ومن ناحية أخرى، كان واضحاً أن زياراتي المتكررة لمنـزلهما تشبـع حاجتهـما إلى الاعتراف بتميّـز مكانتهـما الاجتماعية. وكان سلوكي الطبيعي في مراعاة تقديم واجب الاحترام لهما باعتبـارهما في مكانة الوالدين، يؤكد هذه الفكرة. والحق أن هذين الـزوجين، شـأنهما في ذلك شـأن

غالبية العائلات التي جاءت لتستوطن قرية «خالصة»، كانا يريان في الهجرة، من بين مزايا أخرى، وسيلة للصعود في السلّم الاجتماعي - خروجاً من طبقة الفلاحين، من طريق إلحاق واحد أو أكثر من الأبناء بأعمال أخرى غير حراثة الأرض. ولا يخفى أن القدرة على إقامة نوع من الصداقة مع شخص له مثل مكانتي الاجتماعية، يضيف الكثير إلى رصيد تطلعاتها.

٧ - السيدة الحضرية والمرأة الريفية

لم تكن أساليب الحياة في الريف غريبة عني منذ كنت أزور، في سنوات الطفولة، القرية التي كانت تقيم فيها أسرة والدي، وأختلط بالفتيات والنساء اللاتي كُنَّ يعملن في بيتنا أو في بيوت أقربائنا. يضاف إلى هذا ما حصّلته من طريق الروايات والأفلام والمسلسلات التلفزيونية العربية. وعلى الرغم من قصورها، إلا أن هذه الخلفية المعرفية المشتركة كانت تضمن إمكان علاج أية ثغرات تفصل بيني وبين العائلات الريفية المصرية. لقد توفر لي ولهم معاً نظام مشترك للتفاهم، وإدراك كثير من الأعراف المرعية وكثير من التفاصيل الرهيفة في طرائق الحياة التي تدخل في التكوين الأصيل لتراثنا الحضاري. كذلك مكنتني هويتي اللبنانية التي انتحلتها أن أستفسر عن بعض المقولات التي لم أكن على معرفة كافية بها بسبب تكويني الحضري، بينما الكشف عن عدم معرفتها يضعني خارج الإطار المرجعي الثقافي الحضاري الذي يجمعني وإياهم.

وعلى خلاف ما هو مألوف في القرى المصرية[١٦]، كانت عائلات المستوطنين في «خالصة» حريصة على خصوصيتها، بمعنى أن الجيران لم يكن ليسمح لهم بالدخول إلى منازل جيرانهم والخروج منها بحرية، دون إذن أو ضوابط. وبفضل هذا، تمكنت من إجراء لقاءاتي مع زوجات المستوطنين دون أن يتطفّل أحد على لقاءاتي. وحتى لو بدأ لقائي مع إحداهن أثناء تبادلها الحديث مع بعض جاراتها في الطريق، فإنها غالباً ما كانت تصحبني إلى داخل دارها، لنواصل لقاءنا بعيداً عن الآذان المتنصّتة.

وعلى الرغم من أني راعيت، منذ البداية، ألا أرتدي من ملابسي إلا ما كنت أعتقد أنه أبعدها عن الأناقة وأقربها إلى الأنماط العادية، إلا أن الحاجز الطبقي كان قائماً بوضوح بيني وبين هؤلاء الريفيات المصريات، لذلك قررت أن أبدأ أحاديثي في مقابلاتي معهن حول اهتماماتنا الأمومية المشتركة، ومشكلات تربية الأطفال وما أشبه،

---

(١٦) S. Zimmermann, *The Women of Kafr Al-Bahr: A Research into the Working Conditions of Women in an Egyptian Village* (Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982).

تلك الموضوعات التي تجمع بيني وبينهن بغضّ النظر عن الاختلاف بين أسلوبي في الحياة وأسلوبهن. بل إني حاولت أن أخلق نوعاً من الألفة بيني وبينهن بالإصرار على أن تستمر مضيفتي في إكمال العمل المنزلي الذي كان يشغلها وقت دخولي بيتها، وأن أتقدم إلى مساعدتها. وكانت غالبية الزوجات يقبلن بعد شيء من التردد. غير أن البعض كان يرفض. وكنت أميل إلى أن أعزو هذا الرفض، في البداية، إلى نوع من الخوف من الحسد[١٧]. وكان هذا صحيحاً إلى حد ما. ولكن يبدو أن مكانتي الاجتماعية كانت سبباً آخر، إذ إن بعض الأعمال المنزلية لا يُتصوّر أن تقوم بها «ست ذوات» مثلي (مثل دعك المواعين بالرمل أو نشر الغسيل). ومن ثم لم يكن من المستبعد أن يُساء فهم تقديمي المساعدة على أنه نوع من الوصاية أو إظهار التفوق.

لذلك كنت، كلما صادفت واحدة منهن تلقاني بمودّة خاصة، أتحيّن أية فرصة للحديث عن نفسي وعن أسلوب حياتي، إذ كنت أتوقع أنها ربما لا تكتفي بتكرار أقوالي على مسامع عائلتها فحسب، وإنما قد تعيدها أيضاً على مسامع جاراتها في الحارة، وآمل أن يضيف هذا التواصل بعداً اجتماعياً إلى دوري كباحثة، وذلك بتأكيد أوجه التشابه - لا التمايز - بين أسلوبي في الحياة وأسلوبهن، ومن ثم تخفيف ما قد يُثار حولي من شكوك، بسبب كوني دخيلة على مجتمعهن.

كذلك، أعطتني صفتي كامرأة متزوجة حرية أوسع في أن أثير مع النساء المتزوجات في المستوطنة موضوعات يتعذر أن يثيرها باحث من جنس الرجال، أو قد تجد باحثة غير متزوجة حرجاً في إثارتها. ولأن للعلاقات الزوجية خصوصياتها، فإن الأحاديث حولها لم تكن لتدور بلغة صريحة. وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض النساء المتزوجات كانت تصر على دعوتي إلى مشاركتهن الحديث والثرثرة في الحارة، ولا يتحرجن من تبادل النكت حول الموضوع في حضوري. والحق أنهن كنّ غالباً ما يتداولن تلميحات وغمزات تَدِقّ على فهمي. ولما كنت، مِنْ بين مَنْ تعرفه هؤلاء النسوة، «ست الذوات» الوحيدة تقريباً التي لا تجد حرجاً في أن تُرى جالسة معهن القرفصاء في الحارة المتربة، فإنهن كنّ حريصات على معرفة كل ما يستطعن معرفته عن شخصي. وقد أتيحت لهن فرصة خاصة عندما تطرّق الحديث بيننا إلى موضوع الختان. أظهرت الكثيرات الدهشة حين عرفن أن ختان الإناث لا يُمارس في «وطني» لبنان، مثلما لا يُمارس في العراق. واندفعن يسألن عن التفاصيل الدقيقة لحالتي. وعندما بدا عليّ الحرج الشديد، أصبن من جانبهن بالدهشة والارتباك. وتصورت أن حرصي لم يكن مطابقاً لردّ الفعل الذي توقعنه من واحدة من سيدات الطبقة العليا -

(١٧) Richard Critchfield, *Shahhat: An Egyptian* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, ©1978).

كما تصورها الأفلام والمسلسلات العربية التي تتابعها هؤلاء النسوة على شاشات التلفزيون بشغف شديد.

من جانب آخر، وجدت ـ أولاً ـ أنه من الصعب أن أقيم علاقات مع رجال القرية من خلال مداخل مشابهة لرفع الكلفة. وأدركت بغريزتي أنني يجب ألا ألتقي مع أي واحد منهم في أحد المقهيين الموجودين في القرية، فمثل هذه الأماكن التي يخصصها المجتمع للرجال فقط مغلقة في وجهي. وقد أكد أبو سيد هذا المعنى حين نصحني ذات مرة بعدم التسكع أمام هذا المقهى أو ذلك لتبادل الحديث مع أي واحد من المارة. كذلك لم يرحب أبو سيد أبداً بفكرة اجراء لقاءات مع المستوطنين في حقولهم، وقصده من هذا التحذير ضمان حمايتي. وهذا معنى عبر عنه بالتساؤل، بصوت عالٍ ذات مرة، عمّا يمكن أن يقوله أهلي إن هم عرفوا بأمر تجوالي في هذه الحقول وحدي. كذلك داخلني الشك في أن يكون أحد أسباب تحذيري من التجوال في الحقول هو منعي من تقصي الحقائق عن نشاطه الفلاحي، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى توجيه أسئلة غير مرغوب فيها حول دخله.

ولما كانت الحارة هي الساحة المخصصة، اجتماعياً، للنساء والأطفال، بينما يرى الرجال أنه لا يليق بهم الجلوس فيها ـ لذلك توجّب عليّ أن أسعى إلى أن تكون لقاءاتي مع الرجال في منازلهم. وفي البداية، كان لا بدّ أن تظهر عليّ دلائل عدم الارتياح عندما أجد نفسي وحيدة مع أحد الرجال، أو عندما أجد أنني المرأة الوحيدة مع صاحب البيت وزائريه، الذين كانوا غالباً من خارج القرية. وفي جو الحماية المفروضة عليّ من جانب الجهات المسؤولة، إضافة إلى نصائح أبو سيد وتحذيراته، تزايدت حساسيتي لمعايير السلوك الذي يليق والذي لا يليق. والحق أنني كثيراً ما كنت أضبط نفسي، في مناسبات عديدة، وأنا أحكم تغطية ساقيّ المختبئتين تحت مقعدي بعصبية، في تحشّم ورزانة.

وأدى إدراكي المتزايد حساسية دوري الأنثوي في ذلك المحيط الثقافي الحضاري إلى أن أتجنب مناقشة موضوعات ذات خصوصية معينة مع الرجال موضوع البحث. فمثلاً: لم يخطر ببالي أن أوجه إليهم أسئلة حول موضوع ختان بناتهم. كذلك لم أحاول أن أستفسر عمّا إذا كان الرجال يعارضون، مثل نسائهم، زواج أبنائهم من فتيات عراقيات، بدعوى أنه يستحيل أن يثق المرء ثقة كاملة بسلوك فتاة غير ختين.

وعلى كل حال، تحققت بالتدريج أن غالبية هؤلاء الرجال (إن لم يكونوا جميعاً) ـ غير قادرين على رؤية حالة عدم الارتياح التي كانت تؤرقني، ولا هم رأوا فيّ دافعاً غريزياً قوياً لإقامة جدار تحفّظ بيني وبينهم. كان الظاهر ـ في جو الخصوصية في كل منزل على حدة ـ أن دوري الأنثوي لم يكن له إلا اعتبار ثانوي بالقياس إلى حقيقة

أصلي الاجتماعي الطبقي. كانوا يتصورون أن امرأة حضرية متعلمة، بل ومتزوجة أيضاً، لا بد أن تكون معتادة على مجالسة الرجال والحديث معهم بحريّة. وعليه، كانوا يحاولون التعبير عن أشكال الاحترام التي يتصورون أن مكانتي الاجتماعية تستدعيها. وبالتالي، لم أجد صعوبة في الدخول في موضوعات للحديث تعتبر (أو- هكذا أفهمني أبو سيد) من الشؤون الرجالية. ومن أمثلة ذلك: الجمعية التعاونية، أسباب زراعة محاصيل معينة دون أخرى، أنواع المخصبات الزراعية، مشكلات التسويق، إلى غير ذلك. ومن دلائل الاحترام التي كان هؤلاء الرجال يختصونني بها الإصرار على إجلاسي في غرفة الصدارة التي يُستقبل فيها عادة الزائرون. ومما يزيد إضفاء جو من الاهتمام الخاص على زيارتي، كثرة عبارات الترحيب التي كنت أستقبل بها، وتجنّب توجيه أسئلة عن أسباب الزيارة، إلى أن ينتهي المضيفون من تقديم مشروبات الضيافة الواجبة.

ولكن، أيّاً كانت درجة الحفاوة التي يستقبلني بها رجال القرية في منازلهم كضيفة فوق العادة، إلا أنه من الواضح أنهم كانوا يتوقعون مني أن أخضع لأعراف بعينها، لا بد من الخضوع لها بصفتي امرأة. فعلى الرغم من كوني «غريبة»، إلا أنهم كانوا ينظرون إليّ كعضو في تركيب ثقافي حضاري أوسع - يَضمّنا جميعاً. ومن ثم، فإن الرجل نفسه الذي سبق وتبادل معي أحاديث مطولة في منزله - لو أنه لقيني في الطريق العام، أي خارج الحارة التي قد يتوفر فيها حدّ أدنى من الألفة - فإنه يكتفي بتوجيه تحية ودودة، ولكنها مختصرة وعابرة، وينطلق في حال سبيله. فلم يكن أبو سيد هو الرجل الوحيد الذي يرى أنه من غير اللائق أن أمشي الهُوَينى في مكان عام، وأتبادل حديثاً مُطوّلاً مع واحد من عابري السبيل.

٨ - امرأة ونساء، وجهاً لوجه

كانت نساء القرية يعين وعياً كافياً حقيقة أن وضعيتي الخاصة كـ «ست ذوات» متعلمة تتيح لي أشكالاً من التحرر وحرية الحركة، لا تتيحها لهن طريقتهن في الحياة. ومع ذلك، فقد تبيّنت بالتدريج أن أم سيد وعدداً من النساء اللاتي كنّ قد أقمن نوعاً من الصداقة معي يعمدن، أحياناً، إلى تناسي أصلي الاجتماعي الطبقي. وعلى الرغم من أنه لم تكن تتوفر لديهن سوى رؤية ضبابية لـ «هويتي اللبنانية»، إلا أنهن كنّ أميل إلى اعتباري واحدة من النساء يمكن أن تنطبق عليها بعض من التوقعات والمعايير الثقافية الحضارية التي تنطبق عليهن. ومن ثم يتساءلن: لماذا أكتفي بأن يكون لي طفل واحد، بخاصة أن هذا الطفل ليس ذكراً؟ ثم ألا تؤرقني فكرة أن يُطلقني زوجي ويتخذ زوجة أخرى - فهو مسلم، أم تراه ليس كذلك؟

ولما كان عدد قليل من نساء القرية يصلّين، أو يصُمن بانتظام، أو يعطين

فريضة الحج أولوية خاصة (على الرغم من أن تكاليف الحج من العراق إلى مكة أدنى من تكاليف الرحلة من مصر)، فإن نظرتهن إليّ وتقديرهن لي لم تكن لتتأثر بعدم أدائي هذه الشعائر. ومع ذلك، فإن بعضاً من النسوة شعرن بأنه من الضروري أن يحذّرنني من مغبّة أن أكون «مثلهن»، أي مثل النساء الغربيات، اللواتي يقال إنهن يفضّلن أن يعملن مثل الرجال، مهملات منازلهن وغير ساهرات على خدمة أسرهن. فهؤلاء النسوة كنّ قد نشّئن، منذ نعومة أظفارهن، على المشاركة في تحمّل عبء الأعمال المنزلية، وتربية الأطفال، وتربية الحيوانات والطيور المنزلية والداجنة، إضافة إلى الكدح في الحقول. ومن ثم كن يرين أنه من علامات علو منزلتهن الاجتماعية ألا يضطررن إلى مغادرة المنزل للعمل، من أجل المساهمة في كسب عيش الأسرة. وعلى الرغم من أن الحياة في الريف تجعلهن على علاقة بنساء عاملات (مثل المدرّسات في المدارس الابتدائية، والحكيمات، والمرشدات الزراعيات المشتغلات في القرية)، وهي أنماط كثيراً ما تقدمها وسائل الاعلام، إلا أن غالبية هؤلاء النسوة لم يكن ليثير حماستهن أي شيء يصوّر المرأة كشريك لا غنى عنه في عمليات التطوير والتنمية الاجتماعية. وكان أسلوب حياتهن في المهجر يعكس هذا التوجّه. فلم تكن المرأة لتغادر دارها إلى خارج حدود الحارة التي فيها بيتها إلا لسبب قاهر. كانت الحاجة الاقتصادية وحدها هي التي تبرر عمل المرأة خارج منزلها في قرية «خالصة»، وهي حاجة كنّ يتطلعن إلى الانعتاق منها في حالة العودة إلى مصر ـ مثل ما سبق أن انعتقت منها نساء سبقتهن إلى السفر إلى العراق، وعُدْن بعد أن تحسنت أحوالهن. ومن ثم لم يكن ليدركن وجود أسباب مقنعة تجعلني لا ألزم داري، وأنعم بمكانتي كـ «ست ذوات»، تاركة لزوجي مهمة توفير نفقات المعيشة.

وذات مرة، حدثت مواجهة بيني وبين أم سيد أهاجت مشاعري، وعمّقت إحساسي بحقيقة أن حكم هؤلاء الريفيات عليّ شديد الارتباط بتوقعاتهن ومعاييرهن الثقافية الحضارية. كنت قد أبديت ملاحظة حول عادة ختان البنات في سن متأخرة نسبياً بالقياس إلى سن ختان الأولاد (فسنّ ختان البنات غالباً ما يكون حوالى ٩ ـ ١٠ سنوات، وهي سنّ يُراعى أن تكون قُبيل بلوغ البنت سن الدورة الشهرية). ردّت أم سيد على ملاحظتي بقولها: «يجب أن تكون البنت قد كبرت إلى درجة تجعلها لا تنسى الألم». ويتضمن هذا الكلام اعتقاداً بأن هذه العادة، بآلامها التي لا يجب أن تنسى، تساعد على كبح طاقة جنسية تستلزم نوعاً من الرقابة والكبح من جانب المجتمع. ويعتقد المجتمع التقليدي أن مثل هذا الكبح ضروري، إذ يفترض أن المرأة لا تتوفر لها الإرادة الكافية لكبح جموحها الجنسي بنفسها[١٨]. وكان من الصعب أن أخفي

(١٨) Nawal El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (London: Zed Press, 1979).

غضبي بسبب الأسلوب القاسي الذي تحدثت به أم سيد في هذا الموضوع الذي أعتقد أنه يسبب، نوعاً من المعاناة المروّعة. ومن المستحيل أن أكون محايدة إزاء قضية تعنيني مباشرة كامرأة مصرية، وأنا على وعي تام أنه كان يمكن أن أختن لو لم يكن والدي ذا عقلية غير تقليدية.

وإني أتبين اليوم، حين أعيد التفكير في الموضوع، أن مما ساعد على إثارة غضبي حينذاك، رغبتي في أن أرى تحسناً في حياة أولئك الريفيات وحياة بناتهن، ليس على الصعيد الاقتصادي فحسب، ولكن على الصعيدين الاجتماعي والسياسي أيضاً. كنت أعي عقلياً، حتمية وجود ثغرة زمنية تفصل بين التطور الاقتصادي والتغيير الاجتماعي. لذلك، لم أصب بدهشة كبيرة حين لاحظت أن عدداً غير قليل من البنات (وليس الصبيان) أقعدهن آباؤهن في المنزل، ومنعوهن من الذهاب إلى المدرسة الابتدائية، على الرغم من أن هذا التعليم إجباري بالنسبة إلى الجميع في العراق. غير أني لم أحاول أن أثني الآباء عن قرارهم، لعلمي أنهم لا يرون لبناتهم أي دور في المستقبل سوى أن يكنّ زوجات رجال، وأمّهات أطفال. غير أني كنت مقتنعة بأنه، أيّاً كان المستقبل الذي ينتظر هؤلاء البنات، فلا بد أنه سيكون أكثر إشراقاً بالقياس إلى ما كان قد خلّفه آباؤهم في مصر من فقر. ولكن، بالنسبة إليّ، كانت عادة ختان البنات شيئاً مختلفاً اختلافاً تاماً، وما كان يمكن أن أنظر إليه بعدم اكتراث، باعتباره نوعاً من الطقوس يمكن أن أتخذ منه موقفاً بحثياً محايداً[١٩].

وأيّاً كان، فإن أم سيد لم تتأثر، ولم تُظهر أي تراجع نتيجة موقفي. بل إنها اتخذت موقفاً هجومياً ووضعتني في موقف الدفاع، إذ ألمحت إلى أنها ترى أن حالتي مجافية للذوق وبعيدة عن الطهر. وتساءلت: هل المرأة التي تتحمل آلام الولادة يصعب عليها تحمُّل ألم الختان الأخفّ كثيراً - في سبيل أن تكون أكثر جاذبية لزوجها؟ وأسرّت لي بقولها إن الرجال، وإن كانوا لا يميلون إلى المرأة الباردة الحواس، إلا أنهم يفضلون أن تكون الزوجة من النوع الذي يصعب استثارته، لأن ذلك يجعلها موضع ثقة أكثر.

الحق أني شعرت بالعجز في مواجهة هذه المواقف، وأتذكر أني تركت منزل أم

---

(١٩) لا أتفق مع الاتجاه النسوي المنتشر في الغرب الذي يميل إلى التركيز على مسألة الختان، مع استبعاد جميع العيوب الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الأخرى التي تؤثر في حياة كثير من النساء في مصر. ولكن من المؤسف أن هذه النظرة النسوية العربية بالذات كان لها رد فعل لدى بعض داعيات الحركة النسائية في مصر اللاتي يملن إلى إنكار أن ختان الإناث ما زال منتشراً نسبياً بين الدوائر التقليدية في الحضر والريف في مصر.
انظر: Andrea B. Rugh, *Family in Contemporary Egypt* (Cairo: American University in Cairo Press, 1985).

سيد وأنا في حالة بينة من الحيرة والارتباك. وقد كنت دائماً أشعر بالإشفاق على مواطناتي المصريات اللاتي يعانين طقس الختان، على الرغم من علمي أن حظّهن أفضل كثيراً من حظ أخوات لهن في السودان، حيث عملية الختان أفظع كثيراً بما لا يقارَن، وهي ما تزال تمارس حتى الآن[٢٠]. وما كان يخطر ببالي أن مثل هؤلاء النسوة يمكن أن ينظرن إليّ، كأنثى غير ختين، بمثل ذلك الاستهجان. ومنذ تلك المواجهة مع أم سيد، بدأت أعيد التفكير، بنظرة جديدة تماماً، في ملحوظة كانت هذه المرأة قد أبدتها في مناسبة سابقة، حين قالت إن النساء غير المنضبطات جنسياً لا بدّ أن تكون عملية ختانهن «غير مضبوطة».

٩ ـ النماذج والأنماط الفكرية المبسطة

أعددت استبيانين منفصلين، واحداً للمستوطنين الريفيين الرجال، والآخر لزوجاتهم. وكلاهما يعكس اعتقادي بأن كلاً من الجانبين يقيم في عالم اجتماعي مختلف عن الآخر. ذلك أنه لما كانت المجتمعات التقليدية، الريفية والحضرية، في الوطن العربي لا تزال تفصل بين الجنسين بدرجة أو بأخرى، ففي اعتقادي أن إعداد مثل هذين الاستبيانين المختلفين أمرٌ لا مندوحة عنه، وإن كلاً منهما سيعكس إلى حد ما عالم الرجال المعرفي من جانب، والنساء من الجانب الآخر. غير أني تعلمت من عملي الميداني في «خالصة»، أن مجمل نوعية الأسئلة التي كنت أقدمها إلى النساء تفترض ضمناً أن النمط السائد بينهن هو تلك المرأة الريفية الضعيفة التي لا حول لها ولا قوة ـ وهو النمط الذي كان ذهني قد تمثله وكأنه أمر مفروغ منه. وكانت الأدبيات السوسيولوجية والأنثروبولوجية قد ساعدت، إلى حد كبير، على تثبيت هذا التصوّر في ذهني[٢١].

تفتحت عيناي، أثناء عملي الميداني في «خالصة»، على حقيقة أن كثيراً من النساء كنّ يعملن، بأساليب مموهة وشديدة الدهاء، على المشاركة في صياغة الظروف التي تتحكم في أسلوب حياتهن. وعلى الرغم من أن كثيراً من التغييرات التي حدثت بعد الهجرة وتجلّت ظواهرها في المستوطنة لم تؤثر تأثيراً ملحوظاً في الأفكار الريفية التقليدية الموروثة التي تتعلق بمكانة كل من الرجال والنساء ودوره ـ إلا أنني أعتقد بوجود بعض الشواهد التي تدعم فكرة أن هذه التغييرات كانت لها آثارها الأكيدة في

---

(٢٠) L. Passmore Sanderson, *Against the Mutilation of Women: The Struggle against Unnecessary Suffering* (London: Ithaca Press, 1981).

(٢١) يقدم روجرز (Rogers) عرضاً طريفاً وتحليلاً مفيداً للافتراضات الصريحة والضمنية في الكتابات الأنثروبولوجية بشأن دور المرأة التابع في المجتمعات الفلاحية.

العلاقات بين الأزواج وزوجاتهم. فمثلاً: ترتب على غياب التراتب الانثوي التقليدي، القائم على السن والمكانة في العائلة الممتدة، الذي تخضع له النساء في قرى المنشأ في مصر - غياب هذاالتراتب، اتجاه إلى زيادة نفوذ الزوجة ورفع مكانتها في الأسرة النووية، إذ إنها أصبحت هي الأنثى البالغة الوحيدة التي يمكن أن يعتمد عليها الرجل في البيت. كذلك، لمّا كان الآباء مقبلين على تعليم الأبناء كوسيلة للصعود الطبقي والخروج من دائرة الفلاحين ومعيشتهم، فإن أهمية المرأة تعاظمت كاحتياطي اقتصادي، إذ يمكن أن يدرّ عملها خارج المنزل دخلاً إضافياً يُشبع ذلك التطلع. غنيّ عن الذكر أن الكثير يتوقف على شخصية الزوجة، ولكن اتضح أن عدداً غير قليل من نساء «خالصة» تمكّن من أن يكتشف لنفسه دوراً، ومن خلاله أصبحت هؤلاء النسوة قادرات على تأكيد وجودهن الفعّال، وإنْ كثرت إعلاناتهن الكلامية - بحكم العادة - عن فضل أزواجهن، وتمسكهن بالخضوع لهم.

لا أستطيع أن أحدد بدقة مدى التغيير الذي طرأ على حياة النساء المهاجرات قياساً إلى ما كانت عليه الحال في قراهم الأصلية في مصر. غير أن الدراسات الحديثة التي تشهد على التنامي المحسوس لروح الإقدام في التعامل والمخاطرة الاقتصادية لدى المرأة الريفية في مصر[٢٢] تؤكد النتيجة التي توصلت إليها، وهي التلاشي التدريجي المحسوس لنمط المرأة الريفية المستضعفة، التي لا حول لها ولا قوة.

١٠ - الترحيب ينتهي

بعد حوالى ستة أسابيع من العمل الميداني، بدأت أشعر تغيراً في مواقف عدد من سكان القرية تجاه استمرار وجودي في مستوطنتهم. فبعد أن كنت أستقبل دائماً بترحاب مصحوب بدعوة إلى دخول المنزل لتناول شراب أو تقبّل تحية، أصبح الترحيب - بالتدريج - مقصوراً على مجُرد سلام عابر. أكثر من ذلكْ، في البداية، عندما كنت أقترب من هذا المنزل أو ذاك، كان الناس يبادرون إلى كبح هياج كلاب الحراسة وإبعادها عني - ولكن عدداً متزايداً منهم أصبح يتظاهر بأنه لا يلاحظ وجودي أصلاً. حتى الأطفال الذين كانوا ينتظرون وصولي كل صباح تقريباً، ويستقبلونني مُنشدين: الست «أم لينا» جت... حتى هؤلاء الأطفال لم أعد أراهم إلا قليلاً. وأخيراً، صارحتني أم سيد بأن بعض أسر المستوطنين أصبح يبدو كأنه يرى أنني

(٢٢) M. Van Spijk: *Remember to be Firm: Life Histories of Three Egyptian Women* (Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982), and *Eager to Learn: An Anthropological Study of the Needs of Egyptian Village Women* (Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982), and S. Sukkary-Stolba, «Rôles of Women in Egypt's Newly Reclaimed Lands,» *Anthropological Quarterly*, vol. 58, no. 4 (1985), pp. 182 - 189.

لا بد أن أكون قد استوفيت البيانات المطلوبة عن القرية ـ ومن بينها أسرٌ كنت قد زرتها أكثر من مرة.

وأياً كانت الأسباب التي أدّت إلى هذا التغيير، فإنني أميل إلى الاعتقاد بأن هناك سبباً خاصاً دفعهم إلى ذلك، هو أن بعضهم رآني أدخل مكتب مدير المنطقة المحلي، الذي كان قد استدعاني لمقابلته. ولما كانت عائلات المستوطنين ترى في هذا المدير تجسيداً للقانون، فمن الممكن أن يكونوا قد بدأوا يخافون من أن أكون مكلفة بكتابة تقارير عنهم وتقديمها إليه. وعلى الرغم من أن الجميع كانوا يعرفون أنني على اتصال باثنين من الموظفين الإداريين العراقيين المقيمين في القرية (كانا من الإخباريين الذين تعاملت معهم)، إلا أنهما كانا قريبين إلى قلوب المستوطنين، ولم يكن هؤلاء يعتبرونهما رمزاً لـ «السلطة» على نحو ما كانت الفكرة عن المسؤول الإداري. صحيح أنني هرعت إلى منزل أم سيد أحيطها علماً بأمر مقابلتي المسؤول، ودُهشت إذ فهمت أن الأمر كان قد بلغها، وصحيح أيضاً أنها استمعت إليّ بصبر وأنصتت إلى تأكيداتي بأنني لم أتحدث معه في أي شأن يتعلق بمنازل الفلاحين وأحوالهم، ولكني أحسست بالخوف من أن يكون الجو قد بدأ يفسد. وبالفعل، بعد هذا الحادثة بقليل، لاحظت أن عدداً متزايداً من العائلات بدأ يتباعد.

ولما كنت راغبة في ألا أضع موضع الاختبار ما تكشّف من هشاشة صداقاتي وعلاقاتي بفلاحي القرية أكثر من هذا، قررت أن أسلّم بأن فترة الترحيب بي قد انتهت. هكذا تدخلت البيروقراطية مرة أخرى لتفرض الحدود التي تقف عندها جهودي البحثية.

خاتمة

إن صفة الباحثة كأنثى في الوطن العربي، علاوة على كونها من أهل البلاد، يجعل لعملية وصولها إلى المعرفة في مجتمعها عدداً من الخصائص الواضحة. فلا يتوقف النظر إلى دور الباحثة الأنثوي على درجة الفصل بين الجنسين فحسب، وإنما ـ حين تؤخذ في الاعتبار عوامل أخرى ـ يختلف باختلاف الظروف والأوضاع القائمة في مجتمع البحث[٢٣].

ففي حالتي، يبدو أن السلطات المصرية لم تكن تعطي صفتي كباحثة أنثى أهمية تذكر بالقياس إلى انشغالها بحقيقة أن جوهر البحث الذي كنت أقوم به يمس شؤوناً

(٢٣) Mary H. Clark, «Variations on Themes of Male and Female: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece,» in: Scheper - Hughes, ed., «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology,» pp. 116 - 133.

سياسية حساسة لم أكن - كمصرية - مبرّأة من شبهة اتخاذ موقف غير مناسب بخصوصها. أما بالنسبة إلى بعض المسؤولين في العراق، فإن كوني امرأة، والمعايير السلوكية التي يجب أن تلتزم بها امرأة من أسرة عربية، كانت العوامل الأكثر أهمية، بل التي كانت تبدو كأنها أهم من الوضعية الطبقية أو المؤهل الدراسي.

وقد أدّى وعيي الزائد دقائق هذه التقاليد الحضارية، إلى أنني كنت متحفظة، إلى حد ما، أثناء لقاءاتي واتصالاتي بالفلاحين المصريين. غير أنني تبينت أيضاً أن حدود دوري كانت تختلف باختلاف الملابسات والظروف. ففي داخل البيوت، كانت خلفيتي العلمية ومكانتي الاجتماعية - غالباً - العامل المرجِّح في رسم حدود علاقاتي بالمستوطنين الرجال. أما في الأماكن العامة، فإن دوري الأنثوي وأصولي العربية كانت تفرض عليّ أن أراعي قدراً من الحدود الواجب أن تراعيها النساء في مثل ذلك المحيط الاجتماعي.

والحق أنني في علاقاتي بالمستوطنين الرجال كنت أُلزم نفسي بحدود ربما كانت أكثر ضيقاً مما تستدعيه الظروف، وكنت مترددة في الذهاب إلى أقصى الحدود المسموح بها. وحين يستعيد ذهني هذا التردد وأتأمل دوافعه، أتبين أن ذلك لم يكن سببه الوحيد الخوف الدائم ألا يُتاح أمامي وقت كافٍ لإصلاح آثار أية إساءة يمكن أن أكون سبباً فيها بغير قصد، وإنما كان يرجع أيضاً إلى الأفكار السائدة عن العلاقات بين الرجال والنساء في بيئة ريفية، وهي الأفكار التي كنت قد تمثلتها - بوعيٍ أو بغير وعي - كجزء من عملية تنشئتي الاجتماعية في المحيط الحضاري الثقافي الأوسع.

أما عن نساء المستوطنين، فإنه لم يداخلني أبداً وهم يجعلني أتصور أن روح لصداقة، والدفء التي تختصني بها بعضهن يمكن أن تؤدي إلى إسقاط الحاجز الطبقي يني وبينهن. فقد ظلّ هذا الحاجز قائماً على الدوام. وهذا يرجع إلى حقيقة بسيطة، ني أنني لست فلاحة، وليس من المحتمل أن أكون كذلك في أي يوم. لذلك، لم حاول أن أتجاوز مكانتي كضيفة مؤقتة. ومع ذلك، فقد حدثت مواقف اتضح فيها أن صولي العربية وانتمائي الديني رجحت كفتها على مكانتي الاجتماعية الطبقية. وعلى لرغم من أني كنت مبادرة في تأكيد الخبرات المشتركة التي تجمع بيني وبينهن كزوجات أمهات، فإن بعض النساء أعطى هذه الأمور المشتركة متضمَّنات أوسع كثيراً مما كنت رغب. ومن الأمثلة على ذلك: حكمهن القاسي عليّ كأنثى غير ختين.

وعلى الرغم من أن الأفكار الخاصة بصفتي الأنثوية ودوري كامرأة عربية كانت تشكل عائقاً على حرية حركتي في ظروف ومواقف معينة، إلا أنني أعتقد أن لها بعض لجوانب الإيجابية. فمن المزايا الواضحة التي يتمتع بها الباحث حين يكون عضواً في حيط الثقافي الأوسع، اختصار الوقت اللازم للبحث. وحتى لو لم يكن الباحث

الميداني على ألفة كاملة بالعالم المعرفي للمجتمع البحثي، كما كانت حالتي، فإن الحقيقة البسيطة التي تتلخص في القدرة على التعامل وفقاً لحد أدنى من مفاتيح التفاهم(٢٤)، هي - في رأيي - رصيد لا يستهان به. إنه لن يُسهل، فحسب، التواصل مع المجتمع البحثي، وإنما سيمكّن الباحث من أهل البلد من الاستغناء عن خدمات المترجمين، الذين لا يجب أن تُغفَل تحيزاتهم وانحرافاتهم أثناء عملية جمع البيانات وتحليلها(٢٥).

أنا لا أنكر المخاطر المحتملة الناجمة عن الألفة المُسبقة التي يمكن أن تكون لدى الباحث الميداني مع موضوع البحث(٢٦)، ولكن لا يفوتني أن أنبّه، أيضاً، إلى أن الباحث الميداني الأجنبي غير معصوم عن الوقوع في محاذير التحيز والغفلة(٢٧). وعلى كل حال، فأياً كانت المزايا التي يمكن أن تتوفر للباحث الميداني بفضل دوره أو مكانته أو صفته في مجتمع البحث، فإن القيمة الحقيقية للبيانات والمعلومات التي يمكنه (أو يمكنها) الحصول عليها تتوقف - في التحليل الأخير - على التدريب والكفاءة.

يمكن أن أوافق على أن باحثاً ميدانياً من الرجال يستطيع أن يناقش مع نساء الفلاحين موضوعات كثيرة مثل نوعية العمل الذي يقمن به في الحقول، ونشاطهن في التسويق، وأية أعمال منزلية تقع في دائرة مسؤوليتهن... إلخ(٢٨)، غير أني أعتقد أن القضية المطروحة هنا لا تتعلق بنوعية موضوعات النقاش فقط. ففي قرية «خالصة»، على سبيل المثال، ما كان يمكن أن ألتقي على انفراد بالنساء في منازلهن دون حضور أزواجهن إذا كنت رجلاً - عربياً أو غير عربي. فعددٌ قليل جداً من المستوطنين الرجال يمكن أن يسمحوا لزوجاتهم بتبادل الحديث الحر مع رجل غريب، اللهم إلا إذا كان ذلك مطلوباً بشكل مباشر من جانب السلطات. وحتى لو سمح أحدهم بذلك، فلا بدّ أن يؤكد ويضمن حضوره شخصياً أثناء المقابلة. أكثر من ذلك، على الرغم من أن كثيراً من النساء عندهن آراء ذكية في موضوعات متنوعة، إلا أن عدداً قليلاً منهن على استعداد للتعبير عنها بحرية في حضور رجل غريب. وبالتالي، فإن المعلومات التي يمكن الحصول عليها خلال حوار بين الرجال والنساء في مجتمعات الفصل بين الجنسين لا بدّ أن تكون مصابة بانحرافات لا مناص منها.

---

(٢٤) Michael H. Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography,* Studies in Anthropology (New York: Academic Press, 1980).

(٢٥) M. Owusu, «Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless,» *American Anthropologist,* vol. 80, no. 2 (1978), pp. 310 - 334.

(٢٦) John B. Stephenson and L. Sue Greer, «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases,» *Human Organization,* vol. 40, no. 2 (1981), pp. 123 - 130.

(٢٧) F. Hsu, «Prejudice and Intellectual Effect in American Anthropology: An Ethnographic Report,» *American Anthropologist,* vol. 75, no. 1 (1973), pp. 1 - 19.

(٢٨) J.R. Gregory, «The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World,» *American Anthropologist,* vol. 86, no. 2 (1984), pp. 316 - 327.

أكثر من ذلك، مهما بلغت درجة الصلة التي يستطيع باحث من الرجال أن يقيمها مع النساء في ميدان بحث من نوع قرية «خالصة»، فإنه لن يستطيع أبداً أن يمس الجوانب الشديدة الخصوصية في حياتهن. كذلك (وهذا أمرٌ لا يقلِ أهمية) فإنه ـ بالنظر إلى وضعيته الاجتماعية وصفته كرجل ـ لا يمكن أن يكون مقبولاً كعضوٍ شرفي في عالم النساء الاجتماعي. هذا، إذا افترضنا أن باحثاً من الرجال يمكن أن يقبل هذا الوضع[٢٩]. وعلى نقيض ذلك، تستطيع الباحثة الميدانية، في مجتمعات الفصل بين الجنسين ـ مستفيدة من مكانتها الاجتماعية ـ أن تتمتع بدرجة من حرية الحركة والمناورة في عالم الرجال الاجتماعي، أياً كانت درجة المرونة (أو الجمود) في واقع الفصل بين الجنسين وأثر ذلك على دورها كباحثة[٣٠]. وعلى الرغم من أنه يجب أن تؤخذ في الاعتبار احتمالات الانحراف في البيانات، إلا أن هناك فرصاً أكبر تتاح للباحثات من أجل مراجعة وضبط البيانات بفضل قدرتهن على ارتياد كل من عالمي الرجال والنساء.

وثمة جانب آخر يخصّ الباحث من أهل البلاد في الأقطار العربية بصرف النظر عن كونه رجلاً أو امرأة ـ وذلك هو وقوعه تحت عبء المحظورات التي تفرضها السلطات[٣١]. فالبيروقراطيات المحلية لا ترغب، فحسب، في أن تملي على الباحث نوعية البحث، وإنما تسعى أيضاً إلى إصدار قرارات بشأن ما يُنشر وما لا يُنشر[٣٢]. أكثر من ذلك، وكما حدث في حالة البحث الذي قمت به، يمكن أن يتسبب ارتباك وتعقيد العلاقات السياسية في ما بين البلدان العربية في خلق عراقيل في طريق حرية الباحث من حيث الحركة والتنقل.

وفي رأيي أن كون الباحث عربياً يعمل في الوطن العربي يفترض نوعاً من الإحساس بالالتزام. وليس حتماً أن يكون هذا الالتزام متناقضاً مع الموضوعية التي تتطلبها قواعد البحث في العلوم الاجتماعية. وأخذاً لضرورات تنمية الوطن العربي في الاعتبار، فإني أعتقد أن دوري كباحثة في العلوم الاجتماعية لا يفرض أن أكون محايدة. فهذه الضرورات تستوجب أن يكون الباحث ملتزماً بالاشتراك في دور في المحاولات التي تُبذل لتحسين حياة أقوام طال تجاهل مصائرهم. ولا يحتاج العالِم الاجتماعي إلى تقديم اعتذارات عن هذا النوع من الالتزام الايديولوجي. ولا أعني

---

(٢٩) Scheper - Hughes, «Introduction: The Problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology,» p. 114.

(٣٠) J. Pettigrew, «Reminiscences of Fieldwork among the Sikhs,» in: Roberts, ed., *Doing Feminist Research.*

(٣١) Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries.*

(٣٢) E. Colson, «Anthropological Dilemmas in the Late Twentieth Century,» in: Fahim, ed.. *Ibid.*

بكلامي هذا أن اهتمامات الباحثين الأجانب بعيدة، بالضرورة، عن توجيه البحث إلى ربطه بالعمل، أو أنهم غير ملتزمين تجاه المجتمع موضوع البحث. وإنما يعنيني، في المقام الأول، أن أقول ـ كما أشار فهيم (Fahim)[٣٣] ونخلة (Nakhleh)[٣٤] ـ إنه ليس من السهل أن يتنصّل الباحثون العرب من المسؤولية السياسية المرتبطة بنتائج بحوثهم ومنشوراتهم العلمية.

---

(٣٣) Hussein Fahim, «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspective of an Egyptian Anthropologist,» *Human Organization*, vol. 36, no.1 (1977), pp. 80 - 86.

(٣٤) Khalil Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist,» in: Gerrit Huizer and Bruce Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below* (The Hague: Mouton, 1979).

الفصل الخامس

دراسة مجتمعك

إشكاليات الثقافة المشتركة

ستناي شامي

يدور حوار في ما بين علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) حول مزايا وصعوبات العمل الميداني في المجتمع الذي ينتمي إليه الباحث. ونرى في كثير من الأحيان أن قضية الباحث الأصيل والباحث الدخيل تطرح ببساطة مفرطة على أنها ثنائية بين الذاتية والموضوعية. وتقوم وجهة النظر هذه على افتراض أساسي مؤداه أن عالِم الأنثروبولوجيا المحلي ـ سواء كان ذكراً أم أنثى ـ يعكس بشكل كامل ثقافة مجتمع البحث. وعندما نتمعن في هذا الافتراض نصل إلى الإشكالية الحقيقية، علماً بأن كلاً من الأنثروبولوجيين والإخباريين لهم ليسوا مجرد حملة أفكار وقيم معيّنة، بل هم أفراد لهم مكانتهم الاجتماعية في إطار بناء اجتماعي. وعلى ذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ليس حول موضوعية الأنثروبولوجي المحلي ـ لأن شأنه شأن أي عالِم آخر من علماء الاجتماع ـ أن يقوم أولاً باختيار قيمه الخاصة بشكل نقدي، بل إن السؤال هو حول تأثير مكانة الأنثروبولوجي المحلي الاجتماعية في منهجية البحث الذي يقوم به. والواقع أن لكلّ من الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الباحث وجنسه وأصله العرقي آثاراً واضحة في العلاقة التي يقيمها مع مجتمع البحث ومحتوى البيانات التي جمعها.

على الرغم من أن تجربتَي البحث الميداني اللتين خضتهما كانتا في مجتمعي الثقافي نفسه، غير أنهما تختلفان إحداهما عن الأخرى تماماً. وبمقارنة التجربتين أودّ أن أستكشف بعض جوانب هذه الإشكالية. وأركز هنا على جانب العمل الميداني في البحث الأنثروبولوجي، وعلى عملية جمع البيانات وتفسيرها من واقع الملاحظات الميدانية. وهناك مسألة مهمة أخرى دون شك، ألا وهي تحليل البيانات. وفي هذا أرى أن التمييز بين الباحث الأصيل والباحث الدخيل يصبح أمراً ملغىً، وأن

العامل المحدِّد هو الدقة الفكرية التي يتم بها تفحُّص الموضوع. ولست أرى أن بوسع الباحث المحلي أن تكون له قدرة حدسية على التنظير في أمور مجتمعه أكثر من الباحث الدخيل، إلا أنه يتعين عليهما معاً أن يعتمدا على المعلومات الدقيقة للوصول إلى التنظير الجيد.

١ ـ العودة إلى الوطن الميدان

قضيت، لإعداد أطروحة الدكتوراه، واحداً وعشرين شهراً (١٩٧٩ ـ ١٩٨٠) في العمل الميداني في مجتمع الشراكسة، وهم جماعة من الأقليات الإثنية الموجودة في الأردن، الذين هاجروا إلى الامبراطورية العثمانية في الستينيات من القرن التاسع عشر، قادمين من منطقة القوقاز، وقد دفعهم إلى الهجرة الزحف التوسعي جنوباً الذي قامت به روسيا القيصرية في تلك الفترة(١). وهم يشكلون حالياً جاليات كبيرة موزعة بين تركيا وسوريا والأردن وفلسطين.

وكان أجدادي من بين المليون والمئة ألف شركسي الذين نزحوا على ظهر سفن مكتظة بالمهاجرين ووصلوا إلى موانىء إستنبول الأكثر اكتظاظاً التي كانت تسودها فوضى نتيجة انتشار الأمراض والمجاعة. وقد قام المسؤولون العثمانيون الذين أصابهم شعور بالقلق بإرسال هؤلاء المهاجرين في قوافل، واحدة تلو الأخرى، إلى شتى بقاع الامبراطورية حيث كوّنوا تجمعات زراعية(٢). وهكذا وُلد جدّي لأبي في منطقة الجليل في فلسطين، بينما وُلد جدّي لأمي في منطقة قيصرية في تركيا. وغادر أبي فلسطين عام ١٩٤٨ ضمن حركة النزوح الفلسطيني التي حدثت في أعقاب قيام دولة إسرائيل. وفي دمشق التقى أبي بأمي، وتزوجا في استنبول، ثم استقرا معاً في عمّان في الأردن.

وتشكل هذه القصة جزءاً مهماً من مرحلة طفولتي. وكان والداي يشعران بقدر كبير من الاعتزاز الإثني. وقد قضى جدي لأمي عشرين عاماً في كتابة تاريخ الحروب القوقازية الروسية. وكانت الخناجر والسيوف الشركسية تزين جدران منزلنا. ومع هذا فقد عشنا اجتماعياً على هامش المجتمع الشركسي. فلم يكن لنا أقرباء في الأردن. وكنا نتكلم العربية والتركية والانكليزية في منزلنا، وبالتالي فإننا نادراً ما سمعنا كلاماً باللغة الشركسية. هكذا كانت الأمور تسير في فترة نشأتي التي كانت تراودني فيها شكوك

---

(١) I. Berkok, *The Caucasus in History* (Istanbul: Istanbul Maktabasi, 1958). (Turkish).

(٢) K. Karpat, «Ottoman Immigration Policies and Settlement in Palestine,» in: Lila Abu-Lughod and Baha Abu-Laban, eds., *Settler Regimes in Africa and the Arab World* (Illinois: The Medina University Press International, 1972), and A.C. Eren, *Problems of Migration and Immigrants in Turkey* (Istanbul: Nugok Maktabasi, 1966). (Turkish).

غامضة حول ما إذا كـان هناك بـالفعل شعب يسمّى الشعب الشركسي، أم أن الأمـر مجرد شيء اختلقه والداي ليعقّدا حياتي.

وعلى ذلك، فإنني عندمـا قررت أن أقـوم بدراسـة المجتمع الشركسي في الأردن برز تساؤل حول مدى قيـامي بالعمـل الميداني داخـل «مجتمعي»، وتساؤل آخـر حول المدى الذي تأثرت به نظرتي ومفهومي للعالم وأنا في سن الثالثة والعشرين من خلفيتي الشركسية. فضلاً عن مدى تأثـير السنوات الثـلاث التي قضيتها في دراسـاتي العليا في بيركلي. وعنـدما بـدأت عملي الميـداني بعد بضـع سنوات في احـدى مناطق «الـطبب» (منـطقة لـلإسكان العشـوائي في عمّان)، ووجـدت نفسي أدخل دنيـا المـرأة المحـددة، وأراقبها وهي تتعامل مع الضغوط التي فرضت عليها بسبب جنسها وطبقتها الاجتماعية وعشيرتها، تساءلت إلى أي مدى كان هذا المجتمع مألوفاً لديّ، وعمّا إذا كـان العامـل المشترك المتمثل في كوني امرأة يكفي لتمكيني من فهم ما أراه وجعلي أشعر بأني أشكـل جزءاً مما أشاهده.

٢ ـ المرأة في الشرق الأوسط

ربما كان أول اتصال لي بمسألة المرأة كمـوضوع أكـاديمي ووحدة للتحليـل هو في بـيركلي. وكـان الدافـع الأكبر لـذلك هـو الأسئلة التي كانت تنهـال عليّ في الـولايـات المتحـدة، وكانت تـدور حول الحجـاب، والزواج الـذي تـرتبـه الأسرة، والإسـلام، والسلطة، الأبوية. وكوني امرأة تنتمي إلى الشرق الأوسط، كان أمراً يثقل كاهلي بقدر كبير من القضايا الثقافيـة. ولم يكن في استطاعتي الإجـابة عن كثـير من هذه الأسئلة. ولم يكن الحجاب بالنسبة إليّ موضع تفكير، وكانت فكرة الالتحـاق بالجـامعة مفـروغاً منهـا. وكنت أنا وصـديقاتي نعـرف حالات الـزواج المرتبـة من قِبَل العـائلة وتفضيـل الذكور على الإناث، إلا أننا لم نكن ندرك أنـه كان من المفـروض علينا أن نـتزوج من هم في حكم أبناء عمومتنا، وهي معلومة اشتركت بها وصديقاتي من الطالبات العـرب زميلاتي في السكن في حرم الجامعة عندما درست أول مقرر لي في علم الأنثروبـولوجيـا في الجامعة الأمريكية في بيروت. أما في بيركلي فكثيراً ما كنت أوصف بأني «أتشبه كثيراً بالغربيات». وقد دفعني ذلك إلى التساؤل عما إذا كان انتـمائي إلى الشرق الأوسط يقل بسبب عدم ارتداء الحجاب، لذلك بدأت للمرة الأولى قراءة نقدية للأعمال التي أُلّفت عن المرأة المسلمة والمرأة الشرق أوسطية.

وقـد تبين لي من الـدراسات المجتمعيـة عن الشرق الأوسط أنـه من الصعـوبـة بمكان الخروج بصورة واضحة عن المرأة في الشرق الأوسط. فهي تبدو مخلوقة غامضـة كالشبح، غالباً ما تكون على هامش الحياة. ولم تكن تذكر في معظم الأحيان إلا كشيء

ثانوي بدلاً من أن تكون فرداً فاعلاً في المجتمع. وصُوِّرت المرأة ضحية الصراعات في جرائم الشرف كالمطلقة، أو كزوجة تمثل تهديداً جنسياً، وفي الأمثال والقصص الشعبية كانت رمزاً أو كأم تضحي بذاتها[٣].

وكانت تصاغ المناقشة على أساس التحديث والتمثل بالغرب (Westernization)[٤]. أما النوع الآخر من الدراسات هي التي تحلل تأثير العوامل الاقتصادية والسياسية والايديولوجية على مركز المرأة[٥]. وقد ألقت هذه الدراسات أيضاً الشك في التصوّر الاستشراقي للمرأة المسلمة، وهو تصور يلجأ إلى التعميم في تناوله مكانة المرأة المسلمة الاجتماعية استناداً إلى التفسيرات الخاصة بالعقيدة الإسلامية. ويطمس هذا التصور التمييز بين شتى المكانات الاجتماعية التي تمثلها النساء في الشرق الأوسط. وهناك كثيرون من علماء الأنثروبولوجيا ـ وهم عادة من غير المتخصصين في الإسلاميات ـ يميلون إلى قبول هذه الأفكار دون تمحيص. لهذا نرى أن تصوّر المركز الهامشي لشخصية المرأة في الشرق الأوسط لا يزال مستمراً في الكتابات وبشكل أكبر في أذهان الناس.

وبوصفي إمرأة من هذا المجتمع فقد كنت أعرف أن الكثير من تلك التصورات خاطىء، وينطبق ذلك على الكثير مما قرأته عن الجوانب الأخرى للمجتمع العربي والحضارة العربية. إلا أنني كنت أدرك أيضاً أن تجربتي مقصورة على ذلك القطاع المجتمعي الذي أنتمي إليه، ولم أكن أعرف سوى القدر اليسير عن واقع المجتمعات والطبقات الاجتماعية المختلفة. وفي حين أنه لم يكن من الصعب رؤية ما هو خاطىء أو متحيز أو مشوّه في الكتابات المتعلقة بعلم الأنثروبولوجيا، فإن الخروج برأي أو نهج بديل لم يكن بالمهمة اليسيرة.

---

(٣) Louise E. Sweet, «In Reality: Some Middle Eastern Women,» in: Carolyn Mathiasson, ed., *Many Sisters: Women in Cross Cultural Perspective* (New York: Free Press, °1974).

(٤) مثال على ذلك: C. Churchill, «The Arab World,» in: Raphael Patai, ed., *Women in the Modern World* (New York: Free Press, 1967); M. Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday, 1962); Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne, 1960), and Raphael Patai, «The Dynamics of Westernization in the Middle East,» *Middle East Journal*, vol. 9, no. 1 (Winter 1955), pp. 1 - 6.

(٥) B. Aswad, «Key and Peripheral Roles of Noble Women in a Middle Eastern Plains Village,» *Anthropological Quarterly*, vol. 40, no. 3 (1967), pp. 139 - 153; S. Mohsen, «Legal Status of Women among Awlad Ali,» *Anthropological Quarterly*, vol. 40, no. 3 (1967), pp. 153 - 166; N. Abu Zahra, «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply,» *American Anthropologist*, vol. 72, no. 5 (1970), pp. 1079 - 1088; R. Antoun, «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions,» *American Anthropologist*, vol. 70, no. 4 (1968), pp. 671 - 697, and Louise E. Sweet, «The Women of Ain ad Dair,» *Anthropological Quarterly*, vol. 40, no. 3 (1967), pp. 167 - 183.

وعندما اقترب وقت اختيار موضوع البحث لرسالتي كانت هذه الحقيقة قد استقرت تماماً في ذهني، وكانت توقعات أسرتي وأقربائي المؤيدين لطموحاتي الأكاديمية أنه من الطبيعي أن يكون الشراكسة موضوع بحثي. أما أنا فلم أكن متأكدة من ذلك تمام التأكد، فكثيراً ما كنت أتردّد في اعتبار نفسي ذات هوية شركسية، لأن ذلك من شأنه أن يبعدني عن أصدقائي وعن غالبية المجتمع الذي أعيش في وسطه. وعلاوة على ذلك، فإنها كانت تبدو مألوفة لي إذا ما قورنت بالكثير مما قرأت عنه في المقررات التي درستها. ومع ذلك، فإن موضوع الإثنية كان يروق لي من الناحية الفكرية، وخصوصاً في ما يتعلق بجوانبها السياسية، كما أنه من المواضيع التي لها قدر من الأهمية في دراسة مجتمعات الشرق الأوسط. وقد جاءت نقطة التحوّل عندما حاولت كتابة بحث عن هذا الموضوع في أحد المقررات التي كنت أدرسها، وكثير من الأفكار التي كنت أتمسّك بها أخذت تبدو لي خاطئة. فقد اكتشفت أنني لم أكن متأكدة بشأن ماهية ديناميات السياسة الإثنية الشركسية. لذلك فإنني عندما اخترت موضوع دراستي الميدانية الأولى عن الشراكسة لم يكن اختياري مسترشداً بما كنت أعرفه، بل بما كنت أشعر به من عدم معرفة «بمن أنتمي إليهم».

٣ ـ الشراكسة في الأردن: البداية

يتجمع أفراد المجتمع الشركسي البالغ عددهم نحو ٢٥٠٠٠ نسمة في العاصمة الأردنية عمّان، وفي ست مدن محيطة بها. وقد استقرّوا في مواقعهم تلك خلال موجات هجرة عديدة تمّت في الأعوام ١٨٧٦، ١٨٨٠، ١٨٨٥، ١٩٠١. وبينما اعتبر العثمانيون الأراضي التي وُجد فيها الشراكسة من الأراضي الأميرية، فإنه في الوقت نفسه كانت مراعي صيفية للقبائل البدوية المحيطة بها[٦]. وأدى ذلك إلى وقوع مصادمات مسلحة حول الحق في الحصول على الماء والمرعى استمرت حتى بداية القرن الحالي. وبقيام الحكم الهاشمي في عام ١٩٢١ واتخاذ مدينة عمّان واعتبارها عاصمة للأردن، وجد الشراكسة أنفسهم في موقع مركزي من الدولة الجديدة مما أتاح لهم فرصاً جديدة وتحوّلوا تدريجياً من العمل في الزراعة إلى العمل والتجارة بالأراضي وكموظفين حكوميين أو ضباط في الجيش[٧]. وبحلول الخمسينيات، كانت الفوارق العامة على أساس المكانة أو الطبقة الاجتماعية قد أصبحت واضحة داخل المجتمع

(٦) J. Hacker, «Modern Amman: A Social Study,» in: *Research Papers Series* (Durham, Eng.: University of Durham, 1960).

(٧) Nasser H. Aruri, *Jordan: A Study in Political Development, 1921 - 1955* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), and Aqil Hyder Abidi, *Jordan: A Political Study, 1948 - 1957* (Bombay; New York: Asia Publishing House, 1965).

الشركسي. ومع اختفاء وجود الأحياء القديمة واندماج القرى المحيطة بالعاصمة، تناقصت سبل الاتصال بين أفراد المجتمع الشركسي وأصبحت مهمة الإبقاء على التماسك الإثني من المهام التي تزداد صعوبة. فانشئت الجمعيات والأندية الإثنية لتسدّ ذلك الفراغ. وتالياً، فإنني عندما بدأت ببحثي الميداني كان المجتمع الشركسي قد أصبح مجتمعاً متبايناً يعكس كل الانقسامات السائدة في المجتمع الأردني، فضلاً عن الانقسامات القائمة على الاعتبارات المتعلقة بالمكانة الاجتماعية التقليدية.

ولم أكن أرغب في دراسة مجتمع فرعي أو جماعة فرعية، وإنما كنت أهتم بالمسائل المتعلقة بالمجتمع الإثني والتكامل القومي وبتفهّم العوامل التي تؤثر في التماسك الإثني في إطار مجتمع الدولة. وكان هذا يعني ضرورة تفهّم هيكل المجتمع الشركسي الداخلي بكل تعقيده وتمفصله مع المجتمع الأوسع. وكنت أود بشكل خاص أن أقوم بتحليل التقلبات التي حدثت في التماسك الإثني عبر السنين. وكانت أهداف بحثي بالإضافة إلى طبيعة انتشار المجتمع الشركسي الجغرافي، تتطلب العمل في إطار شبكات علاقات الأفراد كي أبني وأعيِّن حدود المجتمع الشركسي، واكتشف كيف وأين يتداخل ذلك المجتمع مع بقية المجتمع الأردني.

وكان يبدو من الأمور الطبيعية أن أبدأ بحثي بمقابلات مع معارف أهلي من الشراكسة، ومعظمهم كانوا من سكان المدينة ممّن ينتمون إلى الطبقة الوسطى أو إلى الطبقة المتوسطة العليا. وكثيرون منهم كانوا يُعتبرون من زعماء الشراكسة. وكنت أعتقد أن مقابلتهم ستؤدي إلى بداية ممتازة. وتصفحت خطة البحث الذي كنت قد أعددته وأنا في بيركلي لكي أتذكر القضايا الأساسية التي ينبغي بحثها. واشتريت دفتراً وعنونته «دفتر العمل الميداني رقم ١». ثم بدأت زياراتي.

لقد جعلتني تلك المقابلات الأولى أشعر بصعوبة البحث. كانت لديّ رغبة في جمع معلومات عن الهوية والمحسوبية والزعامة وحلّ الصراعات، ولكنني لم أكن أعرف الكيفية التي أصوغ بها أسئلتي. وكثيراً ما كنت أواجه صعوبات في اختيار السؤال أمام بعض الإخباريين وهم ينظرون إليّ بعطف وتشجيع. وكانت فرصة الوصول بسهولة إلى الناس، التي كانت تبدو لي كميزة في أول الأمر، تعني في الواقع أنني حصلت على فرصة الوصول إلى الناس قبل أن أستكمل صياغة الأسئلة المناسبة. فلم تكن قد توفرت لي حتى ذلك الوقت أية فكرة عن تركيبة ذلك المجتمع وعن ديناميآته. وتمخضت تلك المقابلات الأولى عن إعطائي عروضاً مبدئية عن تاريخ الشراكسة وعاداتهم وخصالهم «المتميزة» - كما يحلو للمتحدث أن يتخيلها. وعندما كنت أسأل عن الصراعات الإثنية بينهم كان الرد هو القصص القديمة نفسها عن وقوع صراعات قليلة في نهاية القرن المنصرم مع صور وردية عن الحاضر، أو في أحسن الظروف

القول إن هذا السؤال يدخل ضمن أمور السياسة التي يفضّل أن لا نخوض فيها. وعادة كان هؤلاء الناس من الساسة أو من كبار الموظفين الذين اعتادوا، على مر السنين، أن يتوخّوا الحذر إزاء ما يقولونه أو يبوحون به.

وهناك نوع آخر من الناس اتصلت بهم خلال المرحلة الأولى من البحث، وهم «الخبراء» الذين كان يتم تقديم كل واحد منهم بعبارة «السيد فلان يعرف كل شيء عن الشراكسة». وكان هؤلاء في العادة أناساً انقطعوا عن فعاليات المجتمع الشركسي لأسباب متنوعة، وقرأوا ما تيسر من الكتب القليلة المتاحة، واتجهوا إلى رسم النظريات. وكانوا يحاولون إبلاغي بما يجب أن أدرسه في نظرهم بدلاً مما أرغب في معرفته. وقد وضع أحدهم تصنيفاً معقّداً لفروع علم الشراكسة، وظل يلحّ عليّ بالسؤال لماذا لا أغيّر موضوع البحث إلى «الزي الوطني»؟

بعد ذلك أدركت أن تلك المقابلات أعطتني في الواقع بيانات ذات أهمية كبيرة. فعلى سبيل المثال، كانت زيارتي هؤلاء الزعماء، التي لم توصلني إلى سائر المجتمع، ذات دلالة في حد ذاتها. ففي بيوتهم الكبيرة التي يخيم عليها الهدوء، كنا نجلس معاً نحتسي الشاي، وإن تصادف ذلك مع وجود زائرين، بعكس ما شاهدته بعد ذلك في بيوت عامة الشركس. ولم يتطوعوا أبداً لتقديمي إلى آخرين رغم أنهم ذكروا بعض الأشخاص الذين نصحوني بمقابلتهم. وعندما شكا الناس من الفجوة الاجتماعية المتنامية بين الزعماء وبقية أفراد المجتمع، بدأت أفهم معنى تلك الشكوى. أما «الخبراء»، فكانت لهم وظيفة مهمة في المجتمع. فالشراكسة الذين اجتثّوا من جذورهم وبدأوا يفقدون مميزاتهم الحضارية، أخذوا يهتمون كثيراً بإثبات أصلهم القديم وأهمية لغتهم وتاريخهم. ولم تكن تلك الشواغل ذات أهمية بالنسبة إليّ في أي وقت، كما لم أكن أقدّر في أول الأمر الإلحاح الذي يناقشون به هذه الأمور. ونظراً إلى معرفتي بالكثير من هذه القصص لم أجد فيها ما يثير اهتمامي أو يحرّك مشاعري، وكنت أشدّد كثيراً على ضرورة الحصول على ما أريد سماعه.

وبدأت الأمور تتغيّر في اليوم الذي تسلمت فيه دعوة من فتاتين من طالبات الجامعة، كانتا قد سمعتا عن البحث الذي أقوم به. وكانت الفتاتان تعيشان في بلدة صغيرة شمال العاصمة، حيث كان الفرع المحلي للجمعية الخيرية الشركسية ينظّم حفلاً بمناسبة الذكرى السنوية العشرين لإنشاء تلك الجمعية. ونظراً إلى أهمية تلك المناسبة، فقد وجهت الفتاتان الدعوة إلي لحضور ذلك الحفل.

وإذ تغلبت على ترددي، قررت التوسع في أسلوب المقابلات الثنائية المريح نسبياً. وذهبت إلى الحفل الذي كان في أوجه عندما وصلت إليه، وكان يبدو كما لو كانت المدينة بأكملها موجودة فيه. وكان الرجال يجلسون في أحد جوانب القاعة،

والنساء في الجانب المقابل، والشباب من الجنسين يتنقّلون في أطراف القاعة. أما الأطفال فكانوا منتشرين في كل مكان. وللمرة الأولى وجدت نفسي وسط «الناس»؛ وكانت ديناميات هذا التفاعل ممتعة. وبدأت أتخيل بعض الملاحظات الميدانية التي سأدونها. وقامت الفتاتان الداعيتان بتقديمي إلى بعض النساء، وتم بذلك لقائي بـ «لينا» التي أصبحت أقرب صديقة، والقوة المحركة لي في عملي الميداني.

إن هذه الفتاة ذات الصوت الهادىء التي كانت تتميّز بشدة ملاحظاتها، دأبت على توجيه أسئلة إلي مثل: «ما رأيك في هذا؟» و«هل لاحظت ذلك؟» (وكثيراً ما لم أكن ألاحظه)، و«ماذا ستفعلين بهذا وذاك؟» والأهم من ذلك كله أن لينا أدركت على الفور أنني لم أكن أرغب في التنقل من «خبير» شركسي إلى آخر، وإنما كنت أرغب في أن ألتقي وأتحدث مع أناس عاديين في مواقعهم الطبيعية اليومية. وفي خلال أيام قليلة حملتني إلى أسرة تتكوّن من زوجين كبيري السن (كانا من الشراكسة الحقيقيين)، ثم إلى أسرة شابة تتكوّن من زوجين وثلاثة أطفال وحماة (وهي أسرة نمطية ـ ينبغي ملاحظة كيف يحترمون الحماة)، ثم إلى أسرة من زوجين في منتصف العمر مع ابنتيهما (وهي أسرة عصرية لا تختلط بالشراكسة). وقدمتني بعد ذلك إلى أناس ممن يشتركون في أنشطة الجمعية الخيرية الشركسية، وقد دعوني لحضور اجتماعاتهم. بعد ذلك أخذت الأمور تتوالى واحداً بعد آخر، وأصبح بمقدوري الكتابة في دفتر بحثي الميداني «إن عملي الميداني يسير قدماً».

٤ ـ أسرة شركسية

أصبحت أتردد على بيت لينا، ومن خلاله دخلت حياة الأسر الشركسية. وقد أمضيت أسبوعاً قبل أن أنتقل من غرفة الجلوس الرسمية الصغيرة بأريكتها المخملية الثابتة وكراسيها الأربعة وطاولات القهوة الثلاث الموجودة فيها إلى بقية البيت. وكان المطبخ الواسع هو المكان الرئيسي لتجمُّع الأسرة. وكان للينا ثلاث شقيقات وشقيقان. وكان الأب قعيداً ولكنه نادراً ما يوجد معهم. أما الأم فكانت امرأة نشيطة، تصف بحنين فترة طفولتها في المزرعة. وقد ساعدتني باستمتاع في جهدي الرامي إلى تحسين المفردات التي أعرفها من اللغة الشركسية. وكانت أم لينا تدير شؤون الأسرة بطريقة هادئة جداً طبقاً لقواعد تنفذها بهدوء ولكن بحزم. وكان البيت مرتباً ترتيباً جيداً ومنظماً تنظيماً دقيقاً دائماً. وكانت الأعمال المنزلية تقسّم بين نساء الأسرة، بينما كان الصبية يساعدون في شراء لوازم الأسرة. وكانت طبيعة شخصيات أفراد الأسرة تنعكس على تقسيم الأعمال في المنزل. لم تكن هناك ازدواجية في المهام، وكان العمل مقسماً بالتساوي بين أفراد الأسرة. وعندما بدأت لينا تمضي قدراً لا بأس به من الوقت في مصاحبتي خلال زياراتي، أعادت بهدوء ترتيب جدول عملها من دون

حاجة إلى التفاوض مع بقية الأسرة وبطريقة لا تسبب أي إرباك للهيكل الذي كان قد وضع. ومع أن هذه الأسرة كبيرة الحجم، إذا ما قورنت بأسرتي، وكانت تستقبل دوماً العديد من الأقرباء والجيران، فقد كان يتوفر فيها قدر كبير من الخصوصية. فمن حيث الحيز المكاني، كانت غرف النوم مزدحمة كما كان لكل الغرف وظائف متعددة. إلا أنه كانت لأفراد الأسرة اهتمامات مختلفة يتوخّون تحقيقها بشكل فردي.

وبعد مضي فترة من الزمن لاحظت أنني لم أكتب في مذكراتي عن زياراتي بيت لينا سوى أشياء محددة قالتها لي أو قصص أعيدت روايتها. ولم أصف تفاعل أفراد هذه الأسرة في ما بينهم أو معي. وكان ذلك التفاعل مبنياً على القيم الشركسية المتصفة بالرسمية. وبالرغم من أن العادات الرسمية المتبعة تقليدياً قد أصبحت أقل رسمية في إطار المجتمع الأردني، فإن الأسر الشركسية المعاصرة تواصل إظهار بعض جوانب هذه الخصائص المميزة. ومن الخصائص المتواصلة بشكل خاص الموقف القائل إن العواطف وجدت لكي تُخمَد. وهناك أيضاً الموقف القائل بتجنب المجابهة في حالات الصراع. إن الصراعات لا تحدث، وإن حدثت فإنها تزول لو أُبدي تجاهل كافٍ إزاءها. وكان هذا الاسلوب يصادفه النجاح في أغلب الأحيان. وبدأت أرى أن هذا الجانب من العادات الشركسية المألوفة يشكل جزءاً لا يتجزأ من تكويني. ولم أكن أدرك قبل ذلك إلى أي مدى تتجلى في أسرتي المواقف إزاء العلاقات الأسرية.

وكانت لينا تمثل أيضاً أكبر دليل على عدم كفاية الكتابات المنشورة عن المرأة في الشرق الأوسط، وكانت أنشطتها وشخصيتها تتباين تبايناً حاداً مع التصورات المتعارف عليها. لقد كانت لينا مدرّسة، وكانت تتمتع بقدر كبير من الذكاء وسعة الاطلاع وتهتم اهتماماً شديداً بتفهُّم وجهات النظر المختلفة حول أية مسألة. وكان صوتها الخافت ومسلكها الهادىء يعطيان الانطباع في أول الأمر بأنها خجولة؛ ويستمر هذا الانطباع حتى يدرك المرء أنها مليئة بالثقة بالنفس. وكانت تتمتع بروح الفكاهة وقدرتها على التعامل مع الأفراد الذين يختلفون في العمر والجنس، وينتمون إلى جماعات مختلفة. وكانت لينا أول امرأة في المدينة التي تسكنها تنتخَب لعضوية اللجنة المحلية للجمعية الخيرية الشركسية، وبذلك مهدت الطريق الى دخول عضوات أخريات بعدها. وقد أصبحت مصدراً قيّماً للبحث الذي أجريه ومؤشراً مفيداً لقياس مدى تماسك المجتمع وتبادل الأفكار والآراء في ما بين أعضائه. وكثيراً ما اعترتني الدهشة إزاء السرعة التي كانت تتمكن بها من سماع أخبار الأحداث التي تقع أو القرارات التي تتخذ في اجتماعات «الكبار» التي كنت أحضرها. وكان لديها اهتمام شديد بالسياسة، وكثيراً ما كانت تعرف «أسرار» بعض الأحداث التي وقعت على الساحة المحلية أو الوطنية، وكانت تعليقاتها تتخلّلها في أول الأمر أقوال تدعو إلى التساؤل مثل «حسناً، أنت تعرفين عن العشيرة هذه»، أو «من الواضح أن نساء تلك

القرية يختلفن عن الأخريات». عند سماع هذا كنت أرد التساؤل بأنني لا أعرف شيئاً عن ذلك. وعند نهاية بحثي الميداني، قالت لي لينا وهي تبتسم «لقد جعلتني أفكر كثيراً عن الشراكسة، وأن أتنبّه إلى أشياء لم أكن أتنبّه لها».

٥ ـ في المجال العام

استرشاداً بما قرأته في ما كتب عن الشرق الأوسط، وانطلاقاً من نقطة التركيز التي قام عليها بحثي، بدأت عملي الميداني بافتراض مؤداه أن معظم اتصالاتي ستكون مع الرجال باعتبارهم الطرف الفاعل الرئيسي في المجال العام السياسي. وكنت أتوقع مقابلة بعض النساء لتقييم تأثير اتخاذ القرار العام في حياتهن ورؤية ما قد يتمتعن به من سلطة أو نفوذ غير رسميين. ومن المؤكد أنني لم أكن أتوقع أن تتاح لي فرصة دخول ذلك المجتمع من طريق امرأة، أو أن أرى كم مرة اجتمع فيها الرجال والنساء ليناقشوا ويخططوا ويختلفوا على الأمور المتعلقة بالمجتمع الإثني. كما أنني لم أكن أتوقع أن أجد مثل هذا العدد الكبير من الجماعات النسائية الرسمية. ولا يعني هذا أنه لم تكن توجد فوارق. فقد وجدت فوارق عديدة. ولكن كثيراً ما تداخلت مجالات الأنشطة التي يقوم بها الرجال والنساء، وهو أمر ساعدني كثيراً في عملي الميداني.

وفي إطار المجتمع الشركسي، كانت أكبر ساحة عامة لتداخل الأنشطة هي الجمعيات الإثنية. لقد كان هناك ناديان رياضيان، والجمعية الشركسية بفروعها، والمجلس العشائري المُنشأ حديثاً. وكان المشتركون في هذه الجمعيات يمثلون كل قطاعات المجتمع. وكانت لهم وجهات نظر كثيرة مختلفة حول الأمور التي ستحدث في المستقبل. وكانت النساء المتزوجات وغير المتزوجات، على حد سواء، مشتركات بدرجات متباينة في غالبية تلك الجمعيات. والواقع أن هذه الجمعيات الإثنية هي التي قرّبت بين أفراد المجتمع، وهيأت في الوقت نفسه ساحة تعبير عن الخلافات والتوترات بما في ذلك التوترات التي تنشأ بما يتصل بالتوترات بين الذكور والإناث.

وكان وجودي في تلك الاجتماعات، بل حتى في اللجان التي لا تضم سوى الرجال، أمراً مقبولاً نظراً إلى أنه كانت هناك سابقة تتمثل في وجود العنصر النسائي في تلك اللجان. ومن العوامل الأخرى الميسرة نظرة الشركسي إلى المرأة غير المتزوجة، التي تتمتع بقدر كبير من حرية الحركة في المجتمع الشركسي. لقد كان هناك اختلاط بين الجنسين في حفلات الرقص الكبيرة التي تقام خلال الاحتفالات بالزواج. وعلاوة على ذلك، تتمتع الفتيات بحرية استقبال الشباب في بيوتهن دون أي تدخل من جانب الأهل في مثل هذه المناسبات، ما دام هناك مراعاة صارمة لقواعد أدب الحديث والسلوك. أما بعد الزواج، فإن الوضع يختلف تماماً بحيث لا تخرج المرأة المتزوجة

كثيراً من منزلها. وفي الوقت الذي كانت فيه الفتيات الشركسيات يوسعن من دائرة استقلالهن الذاتي، بدأت النساء الشركسيات في تلك الفترة يحتللن مركزهن الاجتماعي، وهذا أثار أحياناً حسد الرجال، خصوصاً أنهن استطعن إحراز نتائج ممتازة ليس أقلها إنشاء مدرسة ابتدائية للأطفال الشراكسة تدرِّس فيها اللغة الشركسية والتاريخ الشركسي، إلى جانب المناهج العادية التي وضعتها الحكومة.

تضمَّن جزء كبير من عملي الميداني حضور عدد من اجتماعات اللجان التي كان يناقَش فيها العديد من الموضوعات التي تتراوح بين العمل الروتيني والتخطيط للاحتفالات والأمور ذات الاهتمام الإثني. ونظراً إلى أن تلك الاجتماعات كانت تعقد أسبوعياً، وكانت هناك أيضاً اجتماعات للجان فرعية كثيرة، فقد انتهى بي الأمر إلى حضور اجتماع واحد يومياً على الأقل. لذا كان يتعين عليّ في أحوال كثيرة المفاضلة بين الخيارات البديلة. وفي أول الأمر، عندما كنت أتلقى دعوة من أحد أعضاء تلك اللجان لحضور أحد اجتماعاتها الذي كان يقوم فيه بتقديمي إلى الحاضرين، كان الافتراض السائد أنني أحضر اجتماعاً واحداً فقط أطرح فيه أسئلة معينة للرد عليها. لكني أعربت عن رغبتي في الانضمام إلى كل اجتماعاتهم بشكل منتظم حتى أرى المسائل التي تُعتبر مهمة بالنسبة إليهم، وأعرف الطريقة التي تدار بها المناقشات وتتخذ بها القرارات. وكنت أؤكد أنه إذا كان هناك أي شيء لا يريدون مني أن أكتبه فليس عليهم سوى أن يلفتوا نظري إليه. ورداً على كلمتي هذه، كانت تلقى كلمة موجزة أخرى للترحيب بي والثناء على «انتمائي الإثني» الذي دفعني إلى القيام بذلك البحث القيم والتشديد على الطريقة الديمقراطية التي يتم من خلالها التوصل إلى القرارات.

بعد ذلك، بدأوا يتجاهلونني ويمضون إلى بحث جدول أعمالهم. وكان هذا ينطبق بصفة خاصة على الاجتماعات الكبيرة، مثل اجتماعات المجلس العشائري حيث يلتقي نحو أربعين رجلاً مرة في الشهر لمناقشة الخلافات المجتمعية. وكان كل اجتماع من هذه الاجتماعات يعقد في مدينة أو قرية مختلفة في كل مرة، بحيث تغطي الاجتماعات كل المناطق التي يعيش فيها الشراكسة. وفي حين أن حضوري لم يكن له أي تأثير في سير الأعمال الرسمية، فإن لحظة وصولي إلى الاجتماع كان لها بعض الأثر. وكنت في أغلب الأحيان أحاول الذهاب إلى الاجتماع في صحبة بعض أعضاء المجلس - إلا أنه نظراً إلى أن مكان الاجتماع كان يتغير في كل مرة وأن الاجتماعات كانت مفتوحة للجميع، فقد كان هناك بعض الذين لا يعرفونني والذين كان وجودي مفاجأة لهم. لذا كنت أسمع بعض الهمس عندما يقوم البعض بتوضيح من أنا ومن أبي وما الذي أفعله. وكنت أحظى بعد ذلك بابتسامة تقترن بإيماءة تعبر عن التقدير. كذلك كان وصولي يسبب بعض البلبلة لعدم تحديد المكان الذي ينبغي أن أجلس فيه. لقد كانت الكراسي ترص عادة بجانب الجدران وأحياناً ما تكون في صفين أو ثلاثة. ولكن

نظراً إلى أني امرأة فقد كنت أحظى باحترام خاص يقتضي جلوسي بين أهم الشخصيات الحاضرة، أي في مكان الصدارة المواجه للمدخل الرئيسي. على حين أني باعتباري ضيفة لا أتمتع بدور محدد في هذه الاجتماعات (إذا لم أكن من أصحاب المناصب الكبيرة أو المكانة الرفيعة في المجتمع)، فقد كان ينبغي لي أن أجلس في أحد جوانب القاعة أو في مؤخرتها. وبوصفي شابة شركسية فقد كان يتعين عليّ، لو اتبعت التقاليد وقواعد السلوك الواجبة، أن أظل واقفة ويفضّل عند باب الدخول. وفي أحد الاجتماعات، تم حل هذه المشكلة من جانب أحد الأعضاء الذي ضجر من كثرة الإشارات التي وجهها أناس مختلفون إليّ لأجلس في مقاعد مختلفة فقال: «سنعامل ستناي كرجل حتى تنتهي من إعداد بحثها»، وقد أدى هذا القول إلى إبعادي بالفعل إلى آخر القاعة، حيث تمكنت من الجلوس في هدوء وكتابة ملاحظاتي بحرية، وكان هذا ترتيباً ممتازاً، من وجهة نظري.

٦ ـ مكان في المجتمع

تحولت تدريجياً إلى عضو ثانوي في كل أنواع الأنشطة الاجتماعية، وأصبح حضوري أمراً مفروغاً منه. وكنت أوزع استبياناً، وأجمع احصاءات من الادارات الحكومية، وأجمع قصصاً شفوية، ثم أعود إلى الساسة، وأصبح لدي عدد من الأسئلة المحددة. وعندما وصلت إلى منتصف عملي الميداني، كان المجتمع قد تقبل وجودي في المجتمع الشركسي كباحثة. ومعظم الذين التقيت بهم كانوا قد سمعوا عني. حتى ضابطة الشرطة الشركسية التي توجهت إليها لأدفع لها مخالفة سير، نظرت إليّ بعد أن كتبت اسمي على الايصال وسألتني عما إذا كنت أنا الفتاة التي تعد بحثاً عن الشراكسة.

في هذه المرحلة بدأت أيضاً عملية التصوير الفوتوغرافي، ووجدت أن ذلك قد زاد من شعبيتي، ولا سيما عندما قدمت الصور إلى من قمت بتصويرهم. وساعدتني آلة التصوير على زيادة فرص وصولي إلى كل المجالات الخاصة بالرجال. وذات يوم، ذكر لي أحد الأشخاص أن ابنه سيخطب فتاة، وأن وفداً من رجال عشيرته سيتوجه إلى أسرة الفتاة لطلب يدها. وعندما بدأت بطرح أسئلة عن إجراءات الزواج، أجاب محدثي أنهم يرحبون بانضمامي إليهم، إذا كان ذلك سيساعدني في بحثي. وأضاف كفكرة استدراكية أنه سيكون من الأمور الرائعة لو انني قمت بتصوير احتفالات الزفاف التي ستعقب ذلك. وليتني تمكنت من تصوير تعبيرات الدهشة على وجوه أقرباء العروس عندما رأوا امرأة تحمل آلة تصوير تصاحب الوفد المرافق للعريس. وبعد محاولة قصيرة لدفعي إلى الغرفة الداخلية التي كانت تجتمع فيها النساء، واحتجاجات صاخبة، وتوضيحات هامسة من الوفد الذي كنت في صحبته، وجدت

نفسي في مكان يمكّنني من مشاهدة طقوس الخطوبة بوضوح.

ونظراً إلى أني أصبحت شخصية مألوفة في المجتمع الشركسي، فإن ردود الفعل بصدد وجودي بدأت تتغير. ويبدو ذلك واضحاً بشكل خاص عندما أكون مع مجموعات صغيرة من المشتركين في أنشطة المجتمع المحلي وتنظيماته. فقد قبلوني من قبل كمراقب، أما الآن فإنهم بدأوا يسألونني عن النتائج والاستنتاجات التي توصلت إليها. ومما له دلالته في هذا أن معظم أسئلتهم تركزت على المسائل المتعلقة باللغة والتاريخ. وقد دفعني هذا إلى العودة سريعاً إلى «الخبراء» الذين سبق أن تجاهلتهم وذلك من أجل الحصول منهم على المزيد من الأحاديث التفصيلية والمركزة هذه المرة على سيرهم الذاتية والأسباب التي جعلتهم يهتمون بتراثهم الإثني.

وعلاوة على ذلك، بدأ الناس يسألونني في اجتماعات بعض اللجان عن رأيي في أنشطتهم وعن تقييمي لها. وأبدى أعضاء مجموعة نشطة منتخبة حديثاً الاهتمام بتحسين أنشطتهم وتوسيع نفوذهم إزاء اللجان الأخرى في الجمعية نفسها. وإذ عرفوا أنني أحضر كل الاجتماعات فقد بذلوا محاولة لمعرفة ما لدي من معلومات. وعندما أحسوا بعدم استجابتي تخلوا عن محاولتهم، إذ كانت لديهم مصادر أخرى يستقون منها المعلومات التي يريدونها، ولكنهم ظلوا يحرصون على سماع رأيي حول خططهم. وفي تلك الفترة لم تكن لديّ أية آراء محددة فقد كنت أفضل أن أستمع إلى ما يقال وألاحظ مختلف وجهات النظر وأدونها دون أن أبدي أي رد فعل لما يقال. فالأمور التي كنت أسمعها لم تكن تؤثر فيّ شخصياً، إذ كانت تدور حول المدرسة، أو شكل احتفالات الزفاف التي ينبغي إقامتها، وهلّم جراً. ولم تكن تلك الأمور تهمني إلا كبيانات للبحث. ولأن إحساسي بالهوية منفصل عن تلك المسائل التي تناقش، لذلك كنت أستمع إلى المناقشات بحياد.

وكانت المحصلة المنطقية لوجودي في تلك الاجتماعات ما رأوه في نهاية الأمر من إمكانية تجنيدي في جمعياتهم. وعلى نحو ما هو متوقع، حدث هذا أساساً في ما بين أبناء جيلي، ومن الشبان والشابات المهتمين بتنظيم الأنشطة الاجتماعية والثقافية. لقد كانوا يحاولون إشراك أكبر عدد ممكن من الناس في أنشطتهم، وكنت أمثل هدفاً سهلاً لذلك بسبب وجودي الدائم بينهم. وعندما صرحت بذلك لصديقتي لينا، ضحكت ضحكة خافتة وأعطتني رداً يبعث على المزيد من التفكير إذ قالت: «انتظري فقط حتى تعودي بعد تقديم أطروحتك، ولن يكون بوسعك حينئذ الهروب بمثل هذه السهولة».

٧ ـ العمل الميداني في الوادي

شملت تجربتي الرئيسية الثانية في العمل الميداني مجتمعاً مختلفاً تمام الاختلاف.

والوادي حيّ فقير يقع في قلب مدينة عمّان ويضم نحو ٣٠٠ أسرة أقاموا بيوتاً على أراضٍ حصلوا عليها بوضع اليد. وتقع منطقة الوادي في منحدرات وقاع الوادي العميق المجاور لأحد مخيمات اللاجئين الفلسطينيين الكبيرة في عمّان. ومع استثناءات قليلة، تسكن الوادي أسر فلسطينية عجزت أو لم تكن لديها الرغبة لأسباب متنوعة في أن تعيش في مخيمات اللاجئين. وقد بدأ استيطان هذه المنطقة بعد عام ١٩٤٨، وتم انتقال أكثر من نصف هذه الأسر بعد عام ١٩٦٧. ونوعية المباني القائمة في هذه المستقرة دون المستوى، إذ يتكون معظمها من غرفة واحدة أو غرفتين. وأرضية المبنى وجدرانه من الخرسانة وسقوفه من الألواح الصاج. وفي العادة يلحق بالمبنى فناء فيه مرحاض ومطبخ صغيران وشجرة كرمة في أحد أركانه[٨].

وقد نشأ اهتمامي بدراسة الوادي كونه أحد خمس مناطق عشوائية ضمن مشروع لتطوير هذه المناطق يموله البنك الدولي وتنفذه أمانة عمّان. بيد أن مشروع التطوير هذا لم يرَ النور في الوادي لوجود خطة لإنشاء طريق جديد من شأنه إذا تم بناؤه أن يشق الوادي ويشرّد عدداً من سكانه. ومع هذا، فقد كان الوادي جزءاً من عملية المسح الشامل التي أجريت في عام ١٩٨٠ والتي ركزت على بنية المنطقة التحتية الطبيعية. وإضافة إلى ذلك، أجري مسح اجتماعي لصحة الطفل، لذلك فقد اهتممت بإجراء مقارنة التغيرات التي وقعت على مدى السنوات الخمس منذ إجراء عمليتي المسح

---

(٨) وفقاً للدراسة الاستقصائية التي أجريت حول هذه المنطقة عام ١٩٨٠ كان متوسط حجم الأسرة هو ٦,٨٥ أفراد بكثافة تبلغ ٣,٥٤ أفراد في الغرفة الواحدة. وكان متوسط دخل الأسرة ٩٠ ديناراً أردنياً في الشهر، ربما يكسبه عضوان من أعضاء الأسرة. وكان معظم العمل موزعاً بين الورش الصغيرة وقطاع البناء والوظائف الحكومية المنخفضة المستوى. انظر: الأردن، دائرة التطوير الحضري، **جداول موجزة للدراسة الاستقصائية الاجتماعية والطبيعية الشاملة** (عمّان: الدائرة، ١٩٨٠).

ولم يزوّد المجتمع بخدمات مثل المياه والكهرباء والصرف الصحي إلا بشكل تدريجي بعد عام ١٩٦٩. ولا تزال المنطقة تعتمد إلى حدّ كبير على الأونروا في حصول المخيم على خدمات مثل المدارس والعيادات الطبية. وتتمثل المشكلة البيئية الرئيسية في السيل العريض الذي يشق التجمعات السكنية حاملاً معه مياه الصرف والمجاري ومياه الأمطار، محدثاً فيضانات في فصل الشتاء.

وقد حصل بحثي عن الشراكسة على دعم جزئي من منحة مقدمة من مؤسسة العلوم الوطنية (المنحة رقم ٧٩١٢٢٦٥) ومنحة مقدمة من مؤسسة وينر غرين (Wenner - Gren) للأبحاث الأنثروبولوجية، وكان عنوان الرسالة: Seteney Shami, «Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan,» (Ph. D. Dissertation, Berkeley, California, University of California, 1982).

أما بحثي عن الوادي فقد أمكن إجراؤه بفضل منحة مقدمة من المركز الدولي للتنمية في كندا. وكانت الدراسة الأنثروبولوجية أحد مكوّنات مشروع «متابعة التقييم الصحي والسكاني في عمان»، الذي تشترك في إدارته ليلى بشارات وستناي شامي، والذي أجري بالتعاون مع دائرة التطوير الحضري في أمانة عمّان. ويجدر توجيه تقدير خاص للوسين تامينيان، الطالبة بقسم الدراسات العليا في معهد علم الآثار والأنثروبولوجيا في جامعة اليرموك، والباحثة المساعدة في الدراسة الأنثروبولوجية.

المشار إليهما، وكذلك مقارنة التغييرات التي حدثت في الوادي بمثيلاتها التي تحققت في المناطق الأخرى الخاضعة لمشروع التطوير. وكان التركيز الأساسي في عملي الميداني منصبّاً على صحة الطفل وتأثرها بالأسرة والوحدة البيئية والبيئة، والمجتمع الأوسع. ومن الطبيعي أن يعني ذلك تفهُّم تاريخ الاستيطان في هذه المنطقة وكذلك تفهُّم بنائها الاجتماعي.

وكان التأخير في توفير التمويل اللازم يعني أنه لا بد لي من أن أبدأ العمل في الوادي، مع قيامي في الوقت نفسه بعبء يتمثل في التدريس بجامعة اليرموك في إربد (تبعد مسافة تسعين كيلومتراً عن عمّان). ولم يكن ذلك الوضع الإطار الأفضل للعمل الميداني، واقتضى مني أن أستعين بمساعدة متفرغة حتى أتمكن من إنجاز العمل الميداني. وعلى ذلك وضعنا نظاماً روتينياً يقضي بأن نذهب إلى الوادي يومين متعاقبين أو ثلاثة أيام، على أن تبقى المساعدة بقية أيام الأسبوع تدوّن ملاحظاتها الميدانية التي أقوم بمراجعتها في ما بعد. وقمنا باختيار عينة أولية مكونة من ثماني عشرة أسرة تم اختيارها من المسح الذي أجري عام ١٩٨٠ على أساس أن تشكّل وحدات منزلية مختلفة وأن تكون متباينة من ناحيتي الدخل والموقع الجغرافي. إلا أن اختيارنا هذا كان مرناً قابلاً للتغيير مع التقدم في البحث. ومن الطبيعي أننا أدخلنا أسراً أخرى كانت تشكل جزءاً من شبكات الأسر التي قمنا بزيارتها.

٨ ـ البداية

خلافاً للعمل الميداني في المجتمع الشركسي، كان للعمل في مجتمع الوادي طبيعة مختلفة، فقد كان ذلك المجتمع محدّداً مكانياً واقتصادياً. وسرعان ما تبين أن كون ذلك المجتمع يشغل أرضاً حصل عليها بوضع اليد لم يكن في حد ذاته المحدِّد الحاسم لذلك المجتمع، فإن الهبوط بالسلّم المنحدر من الطريق الرئيسي إلى مجموعة البيوت المبنية بالخرسانة والصفيح كان بالنسبة إليّ يعطي إحساساً قطعياً بأنني قادمة إلى عالم قائم بذاته يمكن فوراً التعرف فيه إلى أي غريب وافد إليه. وكان لديّ إحساس قطعي بأني دخيلة بشكل لم يكن موجوداً حتى في المناطق المجاورة.

وكان هناك إحساس آخر مباشر بأن ذلك العالم يتكون أساساً من النساء والأطفال. وبالرغم من أن الشباب ـ كما ظهر لنا ـ كانوا يتجمعون في الأمسيات في أماكن مفضّلة لديهم في الأزقة، فإننا نادراً ما كنّا نشاهد رجالاً ـ آباء وأزواجاً ـ في أي وقت في تلك الأزقة، إذ كانوا يوجدون بدلاً من ذلك في الشارع الرئيسي، في المقاهي أو جالسين مع أصدقائهم أمام دكاكينهم. ويعتبر الوادي امتداداً إلى حد ما، لمساحة الوحدات المنزلية الخاصة، وتتداخل الأسر بعضها مع بعض، فيتدفق أعضاؤها

وخصوصاً الأطفال، من بيت إلى آخر، ويغمرون الشارع. وبينما يعتني الأطفال عادة بملبسهم عند خروجهم إلى الشارع الرئيسي، فإنهم يبقون حفاة وأنصاف عراة وهم داخل الوادي. أما الأطفال الأصغر سناً، فإنهم بلا عائق بين أفنية منازلهم وعبر الأزقة التي لا تدخلها أية سيارات.

ويعتبر الوادي من الناحية الاجتماعية مجتمعاً مستقراً مع وجود هجرة محدودة منه وإليه. ولدى سكانه قدر من الإحساس بالهوية بوصفهم يشتركون في سكنى المنطقة بوضع اليد، ولا سيما عندما يتعرضون للخطر، كما يحدث عندما يهدد أحد ملّاك الأراضي الأصليين باتخاذ اجراءات قانونية ضدهم، أو عندما تنشر الصحف أنباء عن احتمال شق «طريق» يمر مكان بيوتهم. بيد أن أهم تجمعاتهم تقوم على أساس النسب أو القربى، فتمتد الوحدات هذه إلى الأحياء المجاورة وإلى المخيم المجاور وإلى مناطق أبعد من ذلك. وتكوّن الأسر في الوادي وحدات تعاونية تضم كل منها أسرتين أو ثلاثاً يكون مبدأ التبادلية هو الأسلوب الأكثر اعتماداً. وتتم زيارة النساء بين هذه الوحدات بحريّة وباستمرار، بينما يتمتع الأطفال بحرية الأكل والنوم واللعب في أي بيت يوجدون فيه في أية لحظة. ويتيح وجود شجرة أو منطقة صخرية أو غير مبنية فرصة لكي يجتمع عندها نساء كل الأسر المتجاورة.

وقد كان من الصعب عليّ أن أعرف كيف أبدأ العمل الميداني في الوادي. وكانت أفضل طريقة ممكنة هي أن أذهب بصحبة أحد الذين له أصدقاء أو أقرباء في هذا المجتمع، ولكني لم أستطع الوصول إلى مثل هذا الشخص، ولم تكن لديّ رغبة في أن أذهب إلى البيوت وأن أقرع أبوابها. كما أنني لم أكن مستعدة لأن يصطحبني موظفو البلدية الذين كانوا يعملون في المنطقة، نظراً إلى أنني لم أكن أرغب في أن أوصف بأني ذات علاقة بأية مؤسسة حكومية. لذلك، عندما لاحت لي فرصة وجود باحثة تقوم بعملية مسح قصير لمدة يوم واحد في المنطقة في إطار الأطروحة التي تعدها لنيل درجة الدكتوراه، وعرضت أن أصحبها، وجدت أن هذه الفرصة هي أفضل وسيلة تمكنني من التعرف على الناس.

ومن بين المنازل التي زرتها في ذلك اليوم منزل أم عبد. وقد شعرت أنني منجذبة بشدة إليها. كانت أم عبد سيدة ممتلئة، واثقة بنفسها ولديها أفكار كثيرة عن تنشئة الأطفال وسلوك الجيران ومسائل أخرى متنوعة. ومن الملامح الجذابة الأخرى التي شدت انتباهي في أسرة أم عبد، بناتها. وفي الوقت الذي كان يجري فيه الحديث معها، جلست مع ابنتها خَوْلَة، وهي فتاة في الثامنة عشرة من عمرها انتهت تواً من دراستها الثانوية، وكانت تعاني حرقاً أصاب قدمها. وقد أعجبني أسلوبها في التعامل واهتمامها بموضوع البحث. وظننت أنها قد تستطيع أن تصطحبني إلى الأقرباء والجيران

الذين لديهم أطفال صغار. وكنت في ذلك أمضي عن غير قصد منطلقة من افتراض شركسي بأن الابنة غير المتزوجة ستكون لديها حرية أكثر من أمها في مساعدتي، وكنت أعرف أن أسر الوادي تحدّ عادة تحركات بناتها. إلا أنني عندما سمعت أن شقيقة خولة الكبرى، وهي فتاة عمياء، كانت تدرس في الجامعة ظننت أن هذه الأسرة بالذات كانت تعطي بناتها قدراً من حرية التحرك. وقد كنت مخطئة في ظني هذا، إذ إنني وجدت أن المعايير المتعلقة بالسلوك المقبول تطبّق بطرق متباينة على أعضاء الأسرة الواحدة. وعلاوة على ذلك، كان لخولة دور محدد في الأسرة باعتبارها الابنة الوحيدة التي لا تذهب إلى المدرسة. وفي زياراتي اللاحقة لم أتمكن من الجلوس معها أية فترة من الوقت، نظراً إلى أنها تحولت إلى كتلة من النشاط بعد أن شفيت قدمها. وكانت خولة اليد اليمنى لأمها إذ تولت تدريجياً مسؤولية إدارة شؤون البيت، لذلك أصبحت أم عبد نفسها هي التي لديها متسع من الوقت يسمح لها باصطحابي في بعض الزيارات.

وفي زيارتي التالية لمنزل أم عبد اصطحبت والدتي معي. وخلال تلك الزيارة أعلمت أم عبد أنني كنت أشتغل بالتدريس في جامعة اليرموك، وشرحت لها الغرض من البحث الذي أقوم به. وكان لجميع الأسر الموجودة في الوادي قريب أو واحد من المعارف يدرس في تلك الجامعة. وكانوا يعرفون أن من يدرسون في الجامعة يُجرون «أبحاثاً». لذلك، فبرغم أنه كانت لديهم فكرة غامضة بعض الشيء عما ينطوي عليه البحث، وكانوا يبدون الدهشة باستمرار إزاء المدة التي يستغرقها، فإن مثل هذا العمل لم يكن غير مألوف لهم. كما أن انتمائي في الجامعة أثبت لهم أنني لا أقدم تقارير إلى أية سلطة حكومية. وفي ما عدا ذلك لم يكن للبحث الجامعي أي مدلول على تطبيقه العملي على أهل الوادي.

وقد قمت أنا ووالدتي بالإجابة عن عدد كبير من الأسئلة التي دارت حول أمور تتعلق بنا. ففي مجتمع تعتبر فيه الأسرة مؤسسة ذات أهمية كبرى في تكوين العلاقات الاجتماعية، من المنطقي أن يرغب أهل الوادي في أن يضعوني في إطار أسرة ما. ولم يكن ذلك يمثل أية صعوبة في البحث الذي أجريته عن المجتمع الشركسي لأن الناس هناك يعرفون أسرتي أو على الأقل يسمعون عنها من خلال بعض الشراكسة الآخرين. أما في الوادي فقد اختلف الوضع، لأن أسرتي لم تكن معروفة فيه. وحيث إن والدتي وأم عبد كانتا تتحدثان عن أمور شتى، وتعقدان مقارنة بين أنماط الحموات، فقد تبلورت مشاعر دافئة وجوّ يوحي بأننا لم نكن في نهاية الأمر نختلف عن ذلك المجتمع. وإلى جانب المساعدة في وضعي في إطار أسري، دعمت زيارة أمي بحثي لأنها تعني أن أسرتي على علم بالأنشطة التي أقوم بها. وفي زيارتي الثالثة لهذه الأسرة مضيت في سرد الإيضاحات نفسها المتعلقة بمهمتي لكي أحيط بها أبا عبد الذي رحب

بي وأعرب عن استعداده لمساعدتي بكل الطرق. وبهذا أمّنت دخولي هذا المجتمع.

٩ ـ أسرة من الوادي

بينما كنت أجلس في بيت أم عبد تراءى لي على الفور التباين الشديد بين تجربتي الجديدة وتجربتي السابقة مع الأسر الشركسية. وكان بيت أم عبد يكبر عن المعدل المتوسط لسائر بيوت المنطقة. وكان زوجها يعمل في إحدى شركات البناء فترة تبلغ خمسة عشر عاماً. وبالرغم من أن هذه العائلة واجهت فترات عجافاً عندما عانى قطاع البناء فترة ركود وتوقفت الشركة عن صرف المرتبات أسابيع عدة، وهي فترة هبط فيها مستوى الطعام الذي تتناوله الأسرة، فإن أبا عبد كان مع ذلك من سكان الوادي الأوفر حظاً لأنه كان له دخل ثابت.

وعندما التقيت هذه الأسرة كان بيتها يتكون من ثلاث غرف رئيسية ينام الوالدان في إحداها، بينما ينام الصبية الأربعة في غرفة ثانية، وتنام البنات الخمس في الغرفة الثالثة. وكان للبيت فناء مسقوف بشكل جزئي يستخدم في أغراض متعددة ـ كطهي الطعام وغسل الملابس واستقبال الضيوف. وخلال فترة الامتحانات كان الأولاد الستة الذين يذهبون إلى المدارس ينتشرون في الفناء لاستذكار دروسهم تحت رقابة صارمة من الأم. وكان في المنزل غرفتان صغيرتان يشغلهما والدا الزوج قبل وفاتهما، وقد تحولتا الآن إلى مطبخ وغرفة للخزين، كما تستخدمهما الأسرة في استحمامها الأسبوعي. وفي الركن البعيد من الفناء كان هناك مرحاض منفصل، أما سطح البيت فكان المكان المختار للابن الأكبر الذي كان يؤدي الخدمة العسكرية الإلزامية، وكان يستقبل فيه أصدقاءه من الشباب الذين كانوا يشاهدون عند حضورهم وهم يعبرون الفناء بسرعة ليصعدوا السلّم الذي يقع على جانب البيت ويؤدي إلى السطح.

وكان من بين البنات الخمس بنتان مكفوفتان منذ ولادتهما، إحداهما تذهب إلى مدرسة خاصة للأطفال العميان، والأخرى، واسمها فريال، شجعها والداها على مواصلة تعليمها الجامعي. وقد أوضحت أم عبد أن تعليم فريال كان أمراً ضرورياً لأن احتمال زواجها أمر مشكوك فيه، ولا بد من إيجاد وسيلة تمكّنها من أن تعول نفسها. لهذا كان يتعين على الأسرة أن تقدم التضحيات اللازمة حتى تتحمل نفقات تعليمها. وكان لفريال ركن صغير تستذكر فيه دروسها يضم جهاز تسجيل «كاسيت» وآلة كاتبة تستخدم طريقة برَيْل الخاصة بالعميان. وقد تحملت الأسرة نفقات تركيب هاتف لتمكين فريال من الاتصال بصديقاتها لترتب معهن أمر الحصول على الدروس واصطحابها إلى الجامعة. وعندما كنت أزور بيت أم عبد كثيراً ما كنت أجد فريال خارج المنزل أو تستعد للخروج. وقد أدركت فريال أنها تتمتع بقدر كبير من الحرية،

وأوضحت ذات مرة أنها تكثر أحياناً من الخروج ولكنها أصبحت معتادة على ذلك.

ومن ناحية أخرى، نجد أن خولة، التي كانت تتوق بشدة إلى الالتحاق بالجامعة، لم يسمح لها بتحقيق أمنيتها بسبب ارتفاع كلفة الدراسة الجامعية. وتعبيراً عن غضبها رفضت أن يُبَرْوَز دبلوم إتمام دراستها الثانوية ويعلّق على الحائط مع غيره من الشهادات الدراسية. وكثيراً ما قالت مازحة بمرارة إنها أصبحت «ست بيت محترفة»، وانها تختصر الطريق الموصل إلى الزواج دون انعطاف على التعليم الجامعي. وكان دور خولة في الأسرة هو الدور النمطي الذي تقوم به معظم بنات اسر الوادي. وقد جرت العادة تكليف بنات الأسر الكبيرة بمجموعة متنوعة من المهام والمسؤوليات. وتبدأ هذه العملية منذ سن مبكرة جداً. ويكلّف الأبناء من الجنسين، وهم ما زالوا في مرحلة ما قبل دخول المدرسة، أداء بعض المهام مثل شراء الاحتياجات، أو اقتراض النقود من الأقرباء، أو الاعتناء بالأخ الأصغر. وكان الأطفال يؤدون هذه الخدمات أيضاً إلى الجيران والأقرباء.

وبمجرد أن يلتحق الطفل بالمدرسة تتناقص المهام التي يكلّف بها إلى حدّ ما. ولا يسري هذا على البنت عندما تصل إلى سن الثامنة أو تتجاوزها، إذ تبدأ في تحمّل مزيد من مسؤوليات البيت والمشاركة في رعاية الأطفال الصغار. وفي سن البلوغ تتحول الأعمال المنزلية والمهام الأخرى التي كانت تمارسها منذ طفولتها إلى مسؤولية فعّالة عن مهام منزلية معينة (مثل صنع الخبز وإعداد بعض الأطعمة، وقبل كل شيء غسل الملابس). وربما تقوم الأم تدريجياً بتحويل هذه المهام إلى الابنة، ولكن مع احتفاظها بالإشراف وخصوصاً على طبخ الوجبة الرئيسية التي تحتاج إلى «لمساتها الخاصة».

وتنشأ عادة علاقة وثيقة جداً بين الأم والابنة. فتبدآن باقتسام السلطة على الأطفال الصغار. إذ تتولى الابنة الكبرى الإشراف على تحركاتهم خروجاً ودخولاً، والقيام بالوساطة لفضّ المشاجرات التي قد تدبّ في ما بينهم وهلمّ جراً. ولا يعني هذا أن القرارت الرئيسية يمكن أن تكون في يدي الابنة الكبرى، بل إنها قد لا تكون أيضاً في يدَيّ الأم نفسها، إذ تعتبر في نطاق سلطة الأب وحده. وقد نلاحظ الحقيقة المتمثلة في كون الابنة ينعكس عليها دور الأم في الأسرة وتقاسمها اياه، في المنافسة المرحة التي تنشأ لكسب ودّ الزوج/ الأب واهتمامه. ومن المهم أن نلاحظ أنه حتى عندما تكون في الأسرة بنات عديدات لا يذهبن إلى المدارس أو بلغن السن المناسبة لإدارة شؤون الأسرة، فإن واحدة فقط، وهي الابنة الكبرى عادة، هي التي تضطلع بهذا الدور. أما باقي البنات فتقتصر المساعدة التي يقدمنها على القيام بمهام خارج المنزل أو القيام بين حين وآخر ببعض المهام الأسرية. وعلى ذلك فإنه يتوفر لهن قدر أكبر من أوقات الفراغ وحرية التحرك وترك المنزل لزيارة الأقرباء والصديقات.

هذه العلاقة بين الأم والابنة لا تنقطع تماماً بعد الزواج ما دامت الابنة تسكن قريباً من منزل الأسرة. وعندما تتولى الابنة إدارة شؤون أسرتها، ولا سيما في مرحلة لاحقة من حياتها، فإنها كثيراً ما تتوقف عند منزل الأم لترعى شؤونها لأن زوجات أبنائها لا يعتنين بها العناية المناسبة. ولكنها تشكو في الوقت نفسه من أنه برغم ما تقوم به من أجل أمها، فإن الأم تفضل أولاد أبنائها الذكور من زوجاتهم ناكرات الجميل، على أولاد بناتها.

وعلى ذلك لا يكون من الصعب تفهُّم الأمنية التي كثيراً ما تعرب عنها النساء وهي أن ينجبن بنات لأن «الابنة تظل وفيَّة لأهلها». وتأمل بعض النساء في أن يكون حملهن الأول على الأقل بنتاً لأن الابنة «تعين أمها». ويختلف هذا الموقف اختلافاً واضحاً عن موقف الأزواج الذين يرون أن الابنة تمثل مصدراً مستمراً للقلق حتى بعد أن تتزوج، بينما لا يشكل الابن أي عبء.

وتختلف الحالة بين أُسر الوادي اختلافاً شديداً عن الحالة التي لاحظتها في البيوت الشركسية. وأهم مظاهر هذا الاختلاف هو الإحساس الدائم بأهمية العمل المنزلي. فأم عبد التي تتمتع برباطة جأش وطمأنينة ـ لا تشعر مطلقاً بأنها مضطرة إلى الجلوس مع ضيوفها عندما تكون مشغولة بالطهي أو الإشراف على بعض المهام، بينما تتحرك بناتها الكبيرات في أرجاء المنزل للقيام بالأعمال اليومية. وبالرغم من أنه يتم تقديم الشاي والقهوة والفاكهة بكرم حقيقي، فإنني أحسّ دائماً بأن ذلك قد جرى إعداده بسرعة كبيرة وعرقل أعمالاً أخرى. ورغم أن أسرة أم عبد قد تبالغ في أعمال البيت، إلا أن ذلك يعدّ مثالا نمطياً لما يجري بين أسر الوادي.

ومن خلال ملاحظتي العمل الذي يجري لدى أسرة أم عبد، وخصوصاً دور خولة فيه، بات واضحاً لي ما للابنة من أهمية لأمها، إلى الحدّ الذي جعلني أشعر أنه برغم وجود تفضيل واضح للأبناء الذكور، فإنه ليست هناك أية امرأة ترغب في أن يكون كل أولادها من الذكور فقط. وكما قالت إحدى السيدات ممن ليس لديهن بنات: «البنت تظل تحبّ أمها، أما هؤلاء (مشيرة إلى أبنائها الذكور الأربعة) فسوف يتركونني كلهم ولا يهتمون بي. وسيصبحون مثل غيرهم من الرجال». ومن الواضح أنه بينما لا تشعر الأم بأن لديها أية سلطة حقيقية على أبنائها الذكور، فإنها تعتقد أن لها سيطرة على ابنتها التي تعدّ مصدر عون مهمّاً لها.

١٠ ـ نساء الوادي

في الوادي شعرت أنا ومساعدتي أننا محصورتان في عالم المرأة. ويرجع ذلك إلى حدّ ما إلى طبيعة البحث الذي كنا نجريه. ولكن كان هذا هو السبيل الوحيد الذي

يمكّننا من دخول هذا المجتمع الذي كان ـ خلافاً لمجتمع الشراكسة ـ فيه عالم للمرأة محدَّد تماماً. وعندما كنّا نجتمع بالرجال ـ أزواجاً أو آباء أو أبناء ـ كانت تدور بيننا محادثات مهمة نحاول توجيهها صوب مسائل معيّنة مثل تاريخ الوادي ومشاكل المجتمع والأعمال التي يمارسها، اعتقاداً منا بأن هذه الموضوعات يمتاز فيها الرجال على النساء. إلا أن هذه المحادثات كانت لا تجري في العادة إلا إذا حضرها أعضاء الأسرة الأقربون. أما إذا كان هناك ضيوف أو أقرباء آخرون، فإن الرجال يجلسون بمعزل عنا ويقصرون حديثهم على تبادل عبارات التحية والترحيب بنا.

وفي بداية عملي الميداني في الوادي كنت أخشى من أن يكون اختلافي عن نساء الوادي حاجزاً يحول دون تكوين صداقات لي هناك. وكنت أتساءل عما إذا كان ذلك المجتمع سيرفضنا بسبب مظهرنا وملبسنا ومسلكنا. غير أنه ثبت في نهاية الأمر أنه توجد في الوادي فئات من النساء اللاتي يمكن أن نتوافق معهن واللاتي يوضحن موقفنا.

ورغم أن هذه الفئات كانت تمثل استثناء، إلا أنها كانت تضم فتيات غير متزوجات من جيلنا، كنّ يعملن ويتمتّعن بقدر من حرية التحرك. ومن هؤلاء الفتيات منى التي أصبحت صديقة. كانت في سن الثلاثين وتعول شقيقيها الأصغر منها اللذين كانا يدرسان في الجامعة من الراتب المجزي الذي تحصل عليه من عملها سكرتيرة في إحدى المؤسسات. كانت منى لاجئة من قطاع غزة، وقد شجعها والدها على الاهتمام بدراستها حتى وصلت إلى السنة النهائية في مرحلة الدراسة الثانوية. وفي تلك السنة أصيبت والدتها بمرض السرطان. ونظراً إلى أن والدها كان يعمل في العربية السعودية فقد تولّت مسؤولية إدارة شؤون الأسرة ورعاية أمها. وقد أثر ذلك سلبياً في الدرجات التي حصلت عليها في الامتحان النهائي. ورغم أن والدها كان يرغب في أن تلتحق بالجامعة، فإن معدل درجاتها لم يكن كافياً لتحقيق تلك الرغبة. فالتحقت منى بدلاً من ذلك بمركز تدريب على أعمال السكرتارية. وقد تخرجت بتفوق في هذا المركز، ولكنها وجدت صعوبة في أول الأمر في الحصول على وظيفة نظراً إلى أنها كانت لاجئة من غزة، وبالتالي لم تكن مواطنة أردنية. غير أنها استطاعت في نهاية الأمر الحصول على وظيفتها الحالية التي تشغلها منذ تسع سنوات.

كانت منى تعيش مع ثلاثة أشقاء، أحدهم متزوج وله أربعة أبناء، والآخران كانا يدرسان في الجامعة. وكانت تحتل مركزاً خاصاً إلى حد ما في مجتمع الوادي ـ فقد كان المجتمع على حدّ قولها: «لا يوافقون على كل ما أفعل ولكنهم لا يزالون يحبونني». وفي حين أنه يمكن أن يُعزى هذا إلى حد ما إلى شخصيتها، فإن مكانتها في المجتمع تجاوزت ذلك. فعند حدوث حالات زواج في مجتمع الوادي، كان يُطلب من منى أن

تعاين «الشقة» التي يختارها العريس وتبدي رأيها في ما إذا كانت تناسب العروس أم لا. وعندما تشاجرت شقيقة منى الصغرى مع حماتها وجاءت غاضبة إلى منزل الأسرة، كان مفهوماً أنها جاءت إلى منى لا إلى أشقائها الذكور. وفي فترة المفاوضات التي أعقبت ذلك بغرض التوصل إلى مصالحة بين الشقيقة وحماتها، اضطلعت منى بالدور الرئيسي في تلك المفاوضات. وقد أوضح ذلك أن منى تعتبر ربّة هذه الأسرة المكونة منها ومن شقيقيها اللذين تعولهما، إذ إن الشقيق الآخر المتزوج الذي يتقاسم معهم المنزل كان مسؤولاً عن زوجته وأولاده. إلا أنه بالرغم من ذلك، كانت منى توجه النقد وتدلي بتعليقات لاذعة. فقد كانت تعتبر نفسها ثورية ليس فقط لأنها تعمل خارج البيت، بل أيضاً لأنها، كما أكدت بنفسها، رفضت الزواج من أحد أبناء عمومتها.

لذلك، كنت أنا ومساعدتي قد صُنِّفنا ضمن فئة معينة، ألا وهي فئة النساء العاملات غير المتزوجات. وكنا نليق أيضاً لأن نكون ضمن فئة أخرى، وهي فئة أهل المدن مقابل الفلاحين. وبالرغم من أن معظم الذين صنّفونا على هذا النحو كانوا من مواليد عمّان أو مدن أخرى، ولا سيما بعد أن هاجر آباؤهم من قراهم الأصلية في فلسطين، فإنهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم فلاحين. ومما يلفت النظر أنه عندما طلب إليهم أن يحددوا الفرق بين الفئتين لم يشيروا إلى الموطن الأصلي بشكل تلقائي، وإنما أشاروا إلى الفروق من حيث الملبس والمكياج واللهجة. وعندما طرحنا سؤالاً عما إذا كان محل الميلاد لا يعدّ حاسماً في هذا الصدد، ردّ البعض بالإيجاب، ولكن رفض كثيرون الأخذ بهذا الافتراض، قائلين إن الأخذ به سيجعلهم جميعاً مدنيين (من أهل البندر) مع أن الحقيقة أنهم فلاحون. فالمرأة المدنية في نظرهم هي التي تلبس الملابس القصيرة بدلاً من الزي الفلسطيني المطرز (تنطبق هذه الحقيقة على كل فتيات الوادي)، والمرأة المدنية تضع المكياج (وهو أمر لم نكن نفعله، رغم أن الكثيرات منهن يفعلنه)، وأخيراً تتكلم المرأة المدنية بطريقة مختلفة وتستخدم اللهجة المستخدمة في المدن (وهذا أمر كان ينطبق علينا، كما ينطبق على بعض نساء الوادي ولكن في خارج البيت فقط وليس في داخله بأي حال). وعلى ذلك، فإن اعتبارنا من أهل المدن كان مفهوماً مرناً ينطبق علينا بشكل ما. ومع ذلك، فإننا عندما نستخدم من حين إلى آخر كلمة أو عبارة توحي بأننا من أهل المدن كنا نتعرّض لتعليق من إحدى الفتيات تتساءل فيه بدهشة مستفسرة «هل أنتما إذن مدنيات؟ وكانت تسارع بالرد عليها فتاة أخرى قائلة «بالطبع إنهما من أهل المدن ـ ألا يدلّ مظهرهما على ذلك؟ وعندما كنّا نذكر أحد جوانب حياتنا الأسرية أو آراءنا بصدد الزواج والعادات التي تقرّب بعضنا من بعض، كنا نسمع تعليقاً يفيض بالبهجة والسرور يقول «أنتم الفلاحون».

ومن العوامل الأكثر أهمية التي كانت تجعلني دخيلة على مجتمع الوادي، الطبقة والأصل الإثني اللذان أنتمي إليهما. وفي رأيي أن التفاوت الطبقي كان حاسماً أكثر من

الاختلاف الإثني. فبالنسبة إلى العامل الإثني، كانت هناك نساء كثيرات لا يعرفن من هم الشراكسة، وقد آثرت ألا أسهب وأطيل في هذه المسألة. وكان هذا الموضوع يثار في معظم الأحوال بسبب اسمي الأول الشركسي. غير أن الحديث نادراً ما تطرّق إلى مناقشة الأصل، وإنما اكتفي بطرح أسئلة عن عادات الزواج والأكلات الشركسية. وقد ساعدت حقيقة أن أبي جاء من طبرية في فلسطين على ردم الهوة الإثنية. بل إنه إضافةً إلى ذلك، كان مفهوماً أن كل قرية أو منطقة في فلسطين لها عاداتها الخاصة بها. وعلى ذلك، عندما كانوا يسألونني عن «عادات الزواج عندنا» على سبيل المثال، فإنهم كانوا لا يشيرون إلى أي شيء يزيد على ما يرونه من غرابةٍ في العادات التي تتبعها جارتهم في البيت الملاصق ذات الأربعين ربيعاً التي جاءت أصلاً من منطقة مختلفة في فلسطين. وكانوا يعتبرون أيضا أن جيرانهم يتكلمون «لغات» مختلفة، وكانت تعطى باستمرار أمثلة عن الاختلاف في اللهجات ـ فنساء الوادي، اللائي جئن من بنى اجتماعية معقّدة في فلسطين، لم يكن تصورهن الفئات الاجتماعية أحادية البعد بأي حال من الأحوال.

ومع عدم الانتقاص من أهمية الانتماء الطبقي، كانت هناك عوامل أخرى قرّبتنا من بعض، وأوضح دليل على ذلك هو أن الاختلافات الطبقية لم تمنعنا من تكوين صداقات وعلاقات حميمة مع نساء الوادي. وكانت حقيقة كوننا دخيلات تعني بشكل أو بآخر أننا لا نشكّل جزءاً من الشبكات المركبة التي تشكلها النساء هناك. وبذلك لم يكن هناك تماثل بيننا وبين أية أسرة أو مجموعة. وكما قالت إحدى الشابات التي كانت تمر بفترة عصيبة في التفاوض حول مكانتها الاجتماعية مع أسرة زوجها: «إنني في الحقيقة أنتظر زيارتكما بفارغ الصبر، وأفتقدكما عندما تغيبان عني أكثر مما أفتقد شقيقاتي. فبوسعي أن أبوح لكما بكل شيء، وأعرف أنكما تتفهمان ما أقوله، وانني لن يصيبني مشاكل بسبب ما أقوله لكما بعكس ما يحدث لو تحدثت مع أي إنسان آخر».

١١ ـ النظرة إلى الوراء

قد يبدو للوهلة الأولى أن إجراء بحث في البيئة التي قضى فيها الباحث فترة طفولته والتكلم بلغات مألوفة لديه، أمر يناقض تماماً ما يفترض أن يكون عليه العمل الميداني. بيد أن إضافة دور الباحث إلى مجموعة أدواره السابقة يعني الاتصال بجماعات وأفكار وأحداث ما كان يمكن قط التعرض لها لولا قيامه بهذا الدور. ومن ثمّ فإن هناك حقيقة معروفة تماماً في علم الأنثروبولوجيا قد تأكدت، وهي أنه باستثناء أبسط المجتمعات الصغيرة، فإن الثقافات ليست متجانسة. والباحث الأنثروبولوجي من أهل البلاد لا يأتي إلى ميدان البحث ومعه كل المعرفة والتجارب التي ولّدتها بنى المجتمع المركبة. وتثير تجربتا العمل الميداني اللتان وصفتها أسئلة منهجية ونظرية مختلفة تماماً.

فطبيعة وأهداف البحث هي التي حددت الجوانب الهامة في هويتي في ما يتعلق بإقامة التواصل مع مجتمع البحث، وبالتالي نوعية البيانات التي توفرت لي.

ويفرض العمل الميداني بين الشراكسة عدداً من الإشكاليات حول استخدام منهج الملاحظة بالمشاركة المتبع في علم الأنثروبولوجيا. ونظراً إلى أنني لم أكن أودّ قصر دراستي على مجموعة واحدة من الناس داخل المجتمع، كان هذا يعني أنه ينبغي لي أن أؤمّن الوصول إلى كل قطاعات المجتمع الشركسي، عبر طبقات ومناطق سكنية كثيرة. ويتطلب ذلك بالضرورة قدراً كبيراً من حرية التحرك أثناء انتقالي في كل وقت من أحياء الأثرياء إلى البيوت الصغيرة والقرى والمزارع والمكاتب والأندية والجمعيات والاتحادات. ولم يكن المجتمع الشركسي يمثل نمطاً واحداً أو مجموعة متشابهة من السلوكيات، مما حتّم عليّ عدم التقيد بعالم المرأة وحده في ذلك المجتمع. ومما لا شك فيه أن المواقف الثقافية لحرية الاختلاط النسبية التي تتمتع بها المرأة غير المتزوجة في المجتمع الشركسي كان عاملاً ميسِّراً لعملي. إضافة إلى هذا، فإن كوني أعيش مع أهلي أكد احترامي وأعطاني في الوقت نفسه القدرة على التحرك المطلوب. ومن المؤكد أن هذه القدرة على التحرك كان لا بد من تقييدها لو كنت أعيش مع أسرة شركسية أخرى، وهو تصرّف لو حدث لكان من الصعب جداً تفسيره.

وفي البحث الذي أجريته في المجتمع الشركسي، شعرت أن كل المجالات متاحة لي. فقد تغلّب انتمائي الإثني المشترك على الفوارق الطبقية والفوارق بين الجنسين. وحقيقة كوني ابنة وحفيدة أناس معروفين للإخباريين، أو يمكنهم تذكرهم، هيأت جو الثقة الضروري للتواصل الجيد. وإضافة إلى ذلك، فإن كوني شركسية الأصل أوجد في نظر هؤلاء الحافز الكافي لكي أقوم بمثل هذا البحث. وفي حين أنه قد يتعين في كثير من الأحيان أن يبرر الأنثروبولوجيون الآخرون ما يبدونه من اهتمام، فإن اهتمامي كان قد نُسب تلقائياً إلى «قوميتي الإثنية». وقد أتاح ذلك لي فرصة الوصول إلى المعلومات والأفكار والمشاعر التي لا أشك في أنها كانت ستحجب عن أي باحث غير شركسي. كما أنه أدى من ناحية أخرى إلى إلقاء مسؤولية ثقيلة على عاتقي. فبالنسبة إلى مجتمع يمرّ بتغيرات كبيرة ويعاني قلقاً حول هويته الإثنية، أكد بحثي في ما يبدو «خصوصية» ذلك المجتمع وحقيقة تمايزه الثقافي. وفي كثير من الأحيان، كنت أتلقى الشكر من الإخباريين على جهودي بغضّ النظر عما إذا كانوا يتوقعون أن يروا أية نتائج لعملي الميداني. وكان هناك إصرار قاطع على أن أحضر كل اجتماع وكل زفاف وكل تجمُّع. وبصورة أو بأخرى، أصبح وجودي دليلاً على أن الحفل الذي أحضره هو حفل «شركسي».

وقد دفعني هذا إلى أن ألتزم الحياد الدقيق حيال شتى الجماعات والطوائف

الموجودة في المجتمع الشركسي. ولم يكن بوسعي أن أقضي وقتاً أطول من اللازم مع احدى الجهات أو أن أنخرط في أنشطة جمعية ما أو نادٍ معيّن على حساب الجمعيات والأندية الأخرى. ولم يكن ذلك صعباً نظراً لوجود تحديد قاطع لارتباطي بهذه الأنواع من الأنشطة. ولئن كانت هذه الأنشطة تهمّني كمصدر للبيانات فإنها لم تسيطر على إحساسي بالهويّة. ومع ذلك فإنني عندما كنت أجلس في بيت لينا لم يكن ينتابني أي إحساس بإجهاد أو شعور بغربة. ولا يخالجني أدنى شك في أنه لو كان موضوع بحثي ينطوي على دراسة وثيقة لديناميات الأسر، فإن ذلك الأمر كان سيتطلب مني أن أبذل المزيد من الجهد الواعي في بحث وملاحظة السلوك والفروق الدقيقة التي كانت مألوفة لي تماماً.

وخلافاً لما فعلته في بحثي عن المجتمع الشركسي كانت مشاركتي في حياة الوادي تحددها الفوارق القائمة على الفروق الطبقية والتمييز بين الجنسين. ونظراً إلى أن الموضوع الفعلي للبحث كان يتعلق بصحة الطفل ومجال المرأة، فقد كان من الطبيعي ألا أحاول الخروج على ذلك المجال. ومع هذا، فإن الوصول إلى رجال ذلك المجتمع كان أمراً مهمّاً أيضاً بالنسبة إلى أنواع مختلفة من البيانات. ولم أسعَ إلى تحقيق ذلك إلا من طريق النساء، بمعنى أن أصبح عضواً مقبولاً في الأسرة. ولم أحاول دخول عالم الرجال طبقاً لشروطهم على نحو ما حدث في البحث الأول. وكان ذلك أمراً ضرورياً للإبقاء على مصداقيتي في أعين أفراد المجتمع، نظراً إلى أن الوادي كان يتميّز بقدر من التفرقة بين الجنسين أكبر مما في المجتمع الشركسي.

وثمة عامل مهم آخر هو أن الوادي يمثل مجتمعاً يتميز بكونه أكثر تحديداً مكانياً. وعلى ذلك، فإن الأعراف والعادات المفروضة على نساء الوادي تم فرضها عليّ أيضاً بمجرد دخولي في ذلك المجتمع. وأدّت هذه الحقيقة إلى الحدّ من فرصة حصولي على بعض البيانات المتعلقة بمسألة اتخاذ القرارات على مستوى وحدات المجتمع الأوسع. ورغم أنني كنت أستطيع أن أسمع عن مثل هذه الأمور من الرجال الموجودين في الأسر التي زرتها، فإنني لم أستطع حضور نشاطاتها. أما في ما يتعلق بالتفاوت الطبقي (بيني وبين مجتمع البحث) فنجد أنه في الوقت الذي ساعد فيه على توضيح نشاطي البحثي باعتباره جزءاً جوهرياً من وظيفتي الجامعية، فضلاً عن أنه يبرر أسباب تحركاتي من الوادي وإليه، فإنه أوجد بالرغم من ذلك فجوة كان لا بد من التغلب عليها في المقام الأول بمسلكي الشخصي وما أتخذه من مواقف. وتبياناً لذلك، قالت إحدى النساء: «عندما سمعنا لأول مرة أنك أستاذة جامعية، شعرنا بقلق حول ما ستظنينه عنا، وعن الطريقة التي نعيش بها. ولكن سرعان ما تبيّن لنا أنك بسيطة وطبيعية إلى الحدّ الذي جعلني أعتقد أنه بوسعك أن تدخلي أي بيت في الوادي وتحظي بالترحيب فيه». ومن الواضح لي أن تقييم مسلكي بأنه «طبيعي» كان نتيجة قيامي

بإجراء البحث في نطاق الحدود المرسومة للنساء في مجتمع الوادي.

وتؤدي مقارنة هاتين التجربتين الى التبسيط في اعتبار المجتمعين «خاصين بي» بالطريقة نفسها. ففي كلتا الحالتين كانت هناك أفكار وقيم وأنماط أدركتها على الفور. إلا أن عملي الميداني لم يكن بأي معنى مؤكداً لأمور كانت معروفة لي. وإذا كنت قد شعرت بعد بحثي الأول بأنني «عرفت» الآن المجتمع الأردني، فإن بحثي الثاني وضع تلك المعرفة موضع شك. لقد كان هناك تباين بين الأسرة الشركسية بضوابطها الضمنية، وأسرة الوادي بضجيجها وحيويتها، وبين العلاقات والأدوار المختلفة للأمهات وبناتهن، وبين الرجال والنساء، وبين لينا ومنى، وكلتاهما تحتل جزءاً مهماً من مجتمعها. ولكنهما يخرجان مع ذلك على الأدوار المقررة لهما. كل هذه التباينات تظهر الصعوبات التي ينطوي عليها التعميم حول «مجتمع الشرق الأوسط» و«نساء الشرق الأوسط».

الفصل السادس

إبنة مطيعة تقوم بعملها في الميدان

ليلى أبو لغد

في صيف عام ١٩٨٥ عدت إلى المجتمع البدوي في صحراء مصر الغربية الذي كنت قد أقمت فيه سنتين أجري خلالها العمل الميداني. وكانت قد انقضت خمس سنوات منذ مغادرتي هذا المجتمع عائدة إلى الوطن (في الولايات المتحدة) لأكتب الأطروحة. وكنت مشتاقة لزيارة الناس الذين عشت معهم خلال مدة العمل الميداني؛ بل والغرابة عشت معهم بأحاسيس أقوى في السنوات التالية عندما كنت أفكر فيهم وأكتب عنهم. كنت أريد أن أعرف ما حدث لهم، ولكني كنت أريد أيضاً أن أراهم أشخاصاً حقيقيين مرة أخرى. إذ إن ذكرياتي كانت تزداد يوماً بعد يوم انحساراً في تلك الأحداث التي سجلتها في كتاباتي، وتلك الجوانب من حياتهم التي قمت بتحليلها. وكنت أخشى أن أكون قد جعلت منهم كياناً أسطورياً أثناء عملية استخلاص الحقائق المجردة من مذكراتي الميدانية وتجميع أجزائها لأؤلف منها صورة لحياتهم من خلال التفكير في تجاربي معهم[1].

وكانت رؤيتي إياهم مرة أخرى أمراً مبهجاً، ولكن لم تصحبه هزة عنيفة. كنت قد نسيت كثيراً من الأشياء التي تعودت أن أعتبرها من طبائع الأمور عندما كنت أعيش بينهم، ولا سيما في ما يتعلق بطبيعة علاقتي بهم. ورغم أن أشياء كثيرة وقعت أثناء زيارتي القصيرة، سأكتفي بحكاية جانبين من هذه التجربة التي وجدتها صعبة

---

(١) لمزيد من الاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً للعمليات النفسية المرتبطة بالعودة من الميدان وكتابة بحث اثنوغرافي، انظر: V. Crapanzano, «On the Writing of Ethnography,» *Dialectical Anthropology*, vol. 2, no. 1 (1977), pp. 69 - 73.

عاطفياً، بغرض إبراز القضايا المتعلقة بالبحث الميداني التي أود أن أستكشفها في هذا الفصل.

لقد رحبوا بي بحرارة شديدة ـ خفف منها الجو الرسمي للمعاملة الخاصة التي يلقاها جميع الضيوف. فقد ذكّرتني هذه المعاملة بما سبق لي أن لاحظته كثيراً عندما يعود أفراد الأسرة، مثل الأخوات والبنات اللائي تزوجن من خارج الجماعة المحلية، إلى مسقط رأسهن للزيارة. وخيّل إليّ أن جانباً من هذه المعاملة الرسمية ربما يعود إلى الاعتراف بما حققته من نجاح: إذ كنت قد حصلت على شهادة الدكتوراه، كما حصلت على وظيفة أستاذ. وكنت قد أحضرت معي نسخة من أطروحتي مجلدة تجليداً فاخراً هدية لهم على اعتبار أنهم ـ حتى إذا لم يتمكنوا من قراءتها ـ فسيعرفون أنني ألّفت كتاباً هو بمثابة إشادة بهم. ولكنهم لم يبدوا اهتماماً كبيراً بالأطروحة، بينما أبدوا أسفاً شديداً عندما وصفت لهم نوع الحياة التي أحياها، وكان لا يعنيهم غير شيء واحد: هل تزوجت وهل أنجبت أولاداً؟ وكنت بطبيعة الحال قد توقعت أن يسألوني عن مثل هذه الأمور، ولكن أثار دهشتي أنه لم تكد تمضي دقيقة واحدة على تحيتهم لي حتى بدأت النساء في توجيه الأسئلة إليّ. وحتى الرجال كان كل منهم يسأل الآخر همساً. وكان هذا الموقف تأكيداً لما سبق أن توقعته. وكنت أثناء العمل الميداني أشجعه أحياناً وأقاومه أحياناً أخرى، وهو أنهم ينظرون إليّ في المقام الأول على أني أنثى. وكان من الصعب مغالبة الشعور بعدم الارتياح عندما تروي لي النساء بانفعال حكايات شباب المعسكر الذين تزوجوا في فترة غيابي وأنجبوا طفلاً أو اثنين. وكنّ على استعداد لمعاونتي بكرم وسخاء بمختلف أنواع العلاج السحري للعقم.

وكان للزيارة متاعبها من الناحية الشخصية، من جانب آخر. فقد شعرت بازدياد الاهتمام بالجانب الديني والهوية الإسلامية، وربما كان هذا الاهتمام بسبب توقيت زيارتي التي جاءت قبل عيد الأضحى بأمد قصير، وهي فترة تكون دائماً مشحونة بالنشاط الديني والمشاعر الدينية. وربما لم يكن ذلك ينطبق إلا على العائلات القريبة مني، والتي كان الكثير من أفرادها قد قاموا بالحج في السنوات الأخيرة. أو لعلي قد نسيت كيف تجري الحياة في الشرق الأوسط. وعلى أي حال، فقد شعرت، على خلاف الحال في الماضي، أن كوني لم أمارس الصلاة أبداً أمر لافت للنظر. وكان أدعى لانشغالي بتلك الأحاديث المطولة التي يجريها مضيفي حول موضوع الدين. فقد حاضرني في مناسبات عديدة عن عظمة القرآن وأهمية أن يعيش الإنسان محاطاً بأناس مسلمين ومخاطر العيش مع الكفّار (إذا عشت معهم صرت مثلهم). وحدثني عن رحمة الله بالتائبين والعائدين إلى الإيمان. وكانت الأسئلة التي توجه إليّ عن حياتي في الولايات المتحدة تؤدي حتماً إلى القول إنه ينبغي أن أنتقل إلى الإقامة في مصر. ولم تكن هذه أفكاراً جديدة عليّ. فكثيراً ما حدثني مضيفي في أمور كهذه في الماضي،

ولكن لهجة حديثه في هذه المرة كانت أكثر إلحاحاً، وكان شعوري بالانزعاج وبأنني أمارس نوعاً من النفاق أكثر حدة. وكانت المشكلة أني قدمت نفسي، وأنهم استقبلوني، على أنني ابنة شخص عربي ومسلم. لكني كنت أيضاً ابنة لأم أمريكية، ولدت في أمريكا ونشأت فيها، وكنت من جوانب ثقافية كثيرة أقرب إلى الأمريكيين مني إلى العرب.

وكان لكل من هذين العاملين: أني امرأة وأني متحدّرة من أصل عربي، أثره في نوع البحث الذي يمكن أن أجريه، وفي نوع العلاقات التي يمكن أن أنشئها في الميدان. وفضلاً عن ذلك كان هذان الجانبان من هويتي يجتمعان ليضعاني في المركز الذي سوف أسميه مركز الابنة المطيعة. واستتبع كوني ابنة مطيعة تقوم بعمل ميداني نظرة متميزة إلى مسألة جوهرية في المجتمع العربي، وهي معنى الحشمة بالنسبة إلى المرأة. وعلى ذلك فإني أتقاسم مع كاتبات هذا المؤلف خبرة المرأة التي تقوم ببحث في مجتمع قائم على الفصل بين الجنسين. وعلى خلاف معظمهن، كنت في وضع خاص، إذ لم أكن أصيلة تماماً في تلك الثقافة كما لم أكن دخيلة تماماً عليها. وبوصفي عربية أمريكية كنت في وضع مزدوج، له ـ كما سأبين ـ مزاياه وعيوبه المحيرة.

١ ـ الاتصال الأول

كانت أسس العلاقة بيني وبين الأسر التي عشت معها قد أُرسيت أثناء عملي الميداني في الفترة بين ١٩٧٨ و١٩٨٠، ولذا سأصف تلك التجربة قبل أن أعرض نتائجها. كنت قد وصلت إلى القاهرة في بداية تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٨، وأقمت في فندق متواضع نزلت فيه أجيال من العلماء (المستعربين) وعلماء المصريات والعلماء ذوي الموارد المحدودة. لم يكن هناك شيء كثير قد تغير خلال السنوات الطويلة التي مضت منذ نزلت هناك آخر مرة كفتاة صغيرة تسافر مع أسرتها. وكان معنى ذلك بطبيعة الحال أن الحشيات غير المريحة، وموظفي الفندق الظرفاء، قد بدت عليهم علامات الشيخوخة. أما في الخارج، فكان يبدو أن المدينة تموج بالتغيير. وكان تداعي بعض المباني القديمة المتزايد قد أفضى في بعض الحالات إلى انهيارها، وفي مناطق أخرى من المدينة كان بناء فنادق فاخرة جديدة ضخمة جارياً على قدم وساق.

تجولت قليلاً في المدينة التي أصبحت أكثر ازدحاماً وأكثر ضجيجاً، وقبعت أنتظر حضور والدي. وهنا يجب أن يتوقف القارىء لحظة. فلا أظن أن هناك أحداً من الأنثروبولوجيين يصحب والده إلى الميدان لإجراء اتصالاته الأولية. لكن والدي كان قد أصرّ على أن لديه أعمالاً في مصر، وأنه يستطيع أن يخطط رحلته بحيث تصادف الوقت نفسه الذي تتم فيه رحلتي. وقد قبلت عرضه بشيء من التردد، سعيدة بأن

أكون بصحبته، ولكنني أشعر أيضاً بشيء من الحرج لهذه الفكرة. ففي النهاية، كان يسعدني أني أشعر بأني قد كبرت.

ولم أدرك بعض ما كان كامناً وراء إصرار والدي الهادىء ولكنه حازم في الوقت عينه إلا بعد أن أقمت فترة طويلة مع البدو. فهو كعربي، وإن لم يكن بدوياً بأي حال، كان يعرف ثقافته ومجتمعه بحيث يدرك أن سفر فتاة شابة غير متزوجة بمفردها في عمل غير واضح المعالم أمر غير مألوف. فوضعها هذا سيثير الشكوك وسيكون من الصعب عليها أن تقنع الناس بأنها امرأة محترمة. وكنت أعرف الصورة السلبية للمرأة الغربية، الصورة التي تغذيها الأقاويل والأفلام السينمائية، الناتجة من عدم الحساسية للمقاييس المحلية للأخلاق ووسائل التواصل. ولكني افترضت أني سأتمكن من التغلب على شكوك الناس **أولاً** بإبراز النصف العربي من هويتي وعدم السلوك مسالك الغربيين، وثانياً باتّباع السلوك السليم. وكنت واثقة بحساسيتي لما هو متوقع مني بسبب تنشئتي وخلفيتي. فلم يقتصر الأمر على أني عشت أربع سنوات في مصر في طفولتي، بل الأهم من ذلك أني قضيت كثيراً من فصول الصيف مع أقربائي في الأردن. ولما كنت جزءاً من هذه الأسرة، فالمتوقع مني ألا أخرج على قواعد السلوك المناسبة لفتاة عربية. وكنت أجد مثالاً في بنات أعمامي الكثيرات. وكنت أشعر أني قد استوعبت الكثير الذي يمكن أن يساعدني في تلمُّس طريقي مع البدو وعدم جرح شعورهم.

ولكن الأمر الذي ألتفت إليه هو أن الاحترام لا ينشأ فقط نتيجة السلوك في التعامل بين الأفراد، بل ينشأ من العلاقة مع العالم الاجتماعي الأوسع. وفاتني أن أتوقع أن أناساً مثل البدو، الذين يعتبرون الانتماء إلى القبيلة والأسرة أهم شيء ـ وما زال تعليم البنات لديهم جديداً ـ سيفترضون أن امرأة وحيدة لا بد أن تكون قد انفصلت عن أسرتها، ولا سيما عن أقربائها من الذكور، إلى حد أنهم لم يعودوا يهتمون بأمرها. بل وأسوأ من ذلك انهم قد يتصورون أنها ارتكبت فعلاً مشيناً إلى حد ان اسرتها نبذتها من بين صفوفها. فأية فتاة لها مكانة لدى اسرتها لا يمكن أن تترك بغير حماية، ولا يسمح لها بأن تسافر وحدها تحت رحمة أي شخص يرغب في استغلال ضعفها. ويصدق ذلك على الأخص على الفتاة غير المتزوجة التي لا بد لها من التمسك بعذريتها وسمعتها حتى تتمكن من الحصول على زوج مناسب. والأرجح أن والدي حرص على مصاحبتي على أمل عدم إثارة أي من هذه الشكوك.

وعلى ذلك، فبعد أن أجرينا بعض الاتصالات في القاهرة، توجهنا إلى الاسكندرية، وهناك تحدثنا مع الباحثين الاجتماعيين الذين يجرون دراسة خاصة الإرشاد الزراعي في مريوط، وهي مقر مشروع لاستصلاح الأراضي وتوطين البدو في

الصحراء الغربية. وتكرّم مدير البحث الميداني بأن عرض علينا الإقامة، ووعد بتقديمنا إلى معارفه من البدو. وكان والدي، عندما ذهبنا إلى تلك المدينة وقابلنا ذلك الرجل، قد أوضح له أن ابنته، التي تربّت في الولايات المتحدة، تريد أن تحسن لغتها العربية، وأن تزيد معلوماتها عن المجتمع العربي، وأنها بحاجة لأن تعثر على أسرة طيبة تقيم معها. وبعد بعض المناقشات قادنا الرجل إلى قرية صغيرة تتألف من مساكن وخيام متناثرة. وقد حيّانا عدد من الرجال. وذهب والدي معهم إلى داخل أحد البيوت بينما بقيت أنا مع اثنتين من الباحثات في مشروع مريوط، فدعتنا النساء إلى الدخول إلى خيمة قريبة. ولم يطل بنا الانتظار، وبعد قليل كانت السيارة ـ من طراز «ڤان» ـ تحملنا بينما يعترض مضيفونا ويبدون رغبتهم في أن يذبحوا لنا خروفاً كما يقدمون إلى أي ضيف محترم. لم يكن «الحاج» رئيس تلك الجماعة موجوداً. وبدلاً منه كان أبي قد تحدّث مع إخوته، وترك له رسالة يشرح فيها المسألة ويضعني تحت حمايته. وعندما عدت إليهم في اليوم التالي رحّب بي «الحاج» وقال إنه يسعده أن أقيم معهم.

٢ ـ أصيلة . . . ولكن جزئياً

كان لتقديمي هذا إلى الجماعة التي سأعيش بينها أثره العميق في مكانتي وفي طبيعة العمل الذي أستطيع تحقيقه. فهو أولاً قد حدّد هويتي، وبالرغم من ضعف مهاراتي اللغوية في البداية، وسلوكي وملبسي الأجنبيين الظاهرين، فقد أكد هذا التعارف كوني مسلمة وعربية. وكانت مقوماتي كمسلمة مقومات ضعيفة نظراً لأني لا أصلّي، ولأنهم يعرفون أن أمي أمريكية. لكن معظمهم كان يفترض أن أشاركهم الهوية الأساسية كمسلمة. ولا شك في أن كلام أبي معهم المطعّم بعبارات دينية دفعتهم إلى اليقين بتمسكه بالدين. ونضح ذلك عليّ.

وحدث مراراً أثناء إقامتي معهم، أن تأكد لي أن لهذا الأمر أهمية حاسمة في قبولهم إياي. وكما يحدث دائماً، كانت النساء المتقدمات في السن والأطفال الصغار يذكرون بلا مواربة ما يحول التهذيب دون أن يقوله الآخرون. وكان عداؤهم للأوروبيين (أو النصارى) يظهر في الاعتراض الشديد من جانب الأطفال على استماعي إلى الإذاعات التي تبث باللغة الانكليزية، وشعور امرأة متقدمة في السن بالهلع لفكرة الشرب من فنجان شاي كانت زائرة أوروبية قد استخدمته لتوها. والتعليقات التي قيلت عن صديقة أمريكية كانت قد جاءت لزيارتي (وقد ارتاحوا إليها تماماً) وقولهم إنها تصلح «لشخص من دينها»[٢].

---

(٢) كان مضيفي الذي أجرى معها هو وإخوته محادثات طويلة عن الإسلام يؤكد أنها تبدو قريبة للغاية من اعتناق الإسلام، وفي اعتقادي أن هذه كانت الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يبرر بها لنفسه ما يشعر به من غبطة في حديثه معها.

وكان من الواضح أيضاً أني أتحدر من أسرة عريقة ومن والدين طيبين، بحيث يستطيعون أن يقبلوني فرداً في بيتهم دون المساس بمكانتهم الاجتماعية. وكانوا يشيرون كثيراً إلى لغة أبي العربية الجميلة، وكونه ليس مصرياً بل من الأردن على النحو الذي قدّم به نفسه إليهم. فهؤلاء البدو يعتقدون أن جميع العرب غير المصريين هم من البدو، يتحدثون بلهجة محترمة ويعيشون حياة شبيهة بحياتهم. ولذا اعتبروا أبي من رجال القبائل من أمثالهم وشخصاً من أصل نبيل، وهي صفة ترتبط بالخلق الرفيع الذي ينكرونه على المستقرين في المنطقة من المصريين[٣].

وهذه المسألة تثير نقطة مهمة بشأن القضايا التي يتناولها هذا الكتاب. فإذا كانت هناك قيود ظاهرة على قدرة الدخيل على الوصول إلى الجماعة المحلية والقبول لديها، لم يبحث أحد إلا مؤخراً في القيود التي يفرضها على الباحث كونه أصيلاً في الجماعة نفسها[٤]. ولا بد أن نتذكر أن الشخص الأصيل في المجتمع، وليكن مثلاً عربي الجنسية يدرس جماعة عربية، سوف يرتبط بطبقة معينة وأسلوب حياة معين، فضلاً عن جنسيته والجماعة العرقية التي ينتمي إليها. وما دام الباحث الأنثروبولوجي لا يدرس من هم أعلى منه درجة على نحو ما تدعو إليه لورا نادر[٥] (أو يدرس طبقته الخاصة كما فعلت ثريا التركي)[٦]، فإنه سيمتاز عمن يدرسهم بفارق الثروة والتعليم ومستوى المعيشة، بطريقة تدفع الإخباريين إلى اعتباره نظيراً لمن يتصلون بهم من المتحدرين من فئات اجتماعية أعلى أو أعضاء الفئات المسيطرة في البلد. أما الأجانب، في ما عدا الحالات الاستعمارية، فقد يكون الاندماج الاجتماعي أصعب عليهم، إذ انهم لا يستطيعون التوافق مع أوضاع اجتماعية موجودة ومستقرة.

---

(٣) بحثتُ مسألة العلاقة بين «الأصل» والأخلاق في:

Lila Abu - Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986), chaps. 2-3.

(٤) لمناقشة هذه القضايا، انظر:

Donald A. Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981), and Hussein Fahim, ed., *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982).

ويلخص أغويلار (Aguilar) الجدل المتعلق بقيمة البحث الذي يجريه شخص من داخل الجماعة في مقابل البحث الذي يجريه شخص من خارجها، انظر:

J. Aguilar, «Insider Research: An Ethnography of a Debate,» in: Messerschmidt, ed., Ibid.

(٥) Laura Nader, «Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying up,» in: D. Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1974).

(٦) Soraya Altorki: «Anthropologist in the Field: A Case of «Indigenous Anthropology» from Saudi Arabia,» in: Fahim, ed., Ibid., and *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986).

ولو أنني كنت مصرية (غير بدوية) لكان من المؤكد أن أواجه مجموعة من المشاكل أتاحت لي تجنبها هويتي غير المصرية. فالبدو من «أولاد علي» أقلية في الدولة المصرية تحيط بها بعض الشكوك، وهي مستاءة مما يحدث من بسط متزايد لسلطة الدولة وفرض قيود على أنشطتهم. وهم يميزون أنفسهم بوضوح عن المستقرين من «المصريين» أو «أهل وادي النيل» من سكان الحضر أو الريف، من ناحية اللغة والملبس والثقافة والأخلاق. ورغم أن جميع من عرفتهم من البدو كانوا دائماً مهذبين في تعاملهم مع المصريين من الباحثين وغيرهم، فقد كان لهم منهم موقف مزدوج، وكانوا متحفظين في علاقاتهم بهم. ويرجع ذلك جزئياً إلى أن المصريين مرتبطون بحكومتهم، كما قد يرجع جزئياً إلى أن للمصريين موقفاً متعالياً، استناداً إلى أنهم أكثر تعليماً وأكثر «عصرية». ولكنه يرجع أيضاً إلى ما يشعر به البدو من نفور من هؤلاء الناس الذين يعتبرونهم أقل تمسكاً بالأخلاق وأهداب الدين، وهي صفات ينسبونها إلى التحدُّر من دم أقل نقاء

والدم، بمعناه في علم الأنساب، هو أساس هوية «أولاد علي». ففي رأيهم أنه بغض النظر عن أين يعيشون أو كيف يعيشون، ان من يستطيعون أن يرتبطوا بصلة النسب بأي من القبائل المقيمة في الصحراء الغربية هم من العرب، تمييزاً لهم عن المصريين. وعندما يستخدم البدو كلمة العرب ليميزوا أنفسهم عن جيرانهم المصريين، فإن ذلك يعني أنهم يعيدون أصولهم إلى الجزيرة العربية، وينتسبون إلى القبائل العربية الخالصة التي كانت أول من اتبع النبي محمد ﷺ. كما يعني أيضاً أن هناك قرابة بينهم وبين جميع المسلمين الذين يتكلمون العربية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا، ويفترضون أنهم مشابهون لهم تماماً بسبب المشاركة في الأصل

وعلى النقيض من ذلك، فإن بعض البدو يصفون المصريين بأن دمهم مختلط أو غير نقي. وبعضهم الآخر ينسب المصريين إلى الأصل الفرعوني، كما يتضح من هذه القصة التي رواها لي أحد رجال البدو بشأن أصل المصريين

«عندما هرب موسى من مصر لاحقه الفرعون ومعه جميع الرجال الأشداء والمقاتلين. ولم يبقَ وراءهم غير النساء والأطفال والخدم. وكان هؤلاء من الرجال الضعفاء الذين يغسلون أقدام النساء ويعتنون بالأطفال. وعندما عبر موسى البحر الأحمر غرق رجال فرعون وهم يسيرون وراءه. وبالتالي لم يبقَ غير الخدم، وهم أجداد المصريين. وهذا هو السبب في أنهم على هذه الصورة الآن. فالرجال نساء والنساء رجال. والرجل يحمل الأطفال ولا يجلس حتى يطمئن إلى أن المرأة قد جلست قبله»

والسبب الحقيقي في هذا الاهتمام بالأسلاف هو الاعتقاد بأن طبيعة الناس وقيمتهم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقيمة أسلافهم. والمعتقد أن ضعة الأصل تضفي على أصحابها سمات وخصائص أخلاقية. وعندما كان هذا الرجل ينكر على المصريين ارتباطهم بأسلاف من الماضي، أو ما هو أسوأ من ذلك، أنهم يرتبطون بخط أدنى

ينتمي إلى ماضٍ من العبودية في عصر ما قبل الإسلام، فإنه كان يعبّر عن اعتقاده بأنهم بلا قيمة في الوقت الحالي. والحديث عن عار الماضي هو إشارة إلى عيوب الحاضر. ويتمسك البدو بمجموعة من الصفات التي يمكن أن تجمعها عبارة «قانون الشرف». وإذا كان من المتعذر استكشاف محتوى هذا القانون في هذا الفصل، فإن بعض انتقادات البدو للمصريين تكشف عن حقيقة موقفهم[٧]. فقد وُصف الرجال المصريون في مناسبات مختلفة بأنهم ليسوا أهل فضيلة، وأنهم لا يتصفون بالشرف أو الصدق أو الكرم، في الوقت نفسه الذي ينسبون فيه هذه الصفات إلى البدو. وهم يعتبرون الرجال المصريين جبناء وخوّافين، ويعتبرون النساء المصريات مفتقرات إلى الحشمة وحسن التصرف. وتُعتبر سهولة التعامل الاجتماعي بين الرجال والنساء المصريين، وتصور أن النساء المصريات يتحكمن في رجالهن، من المصادر الخاصة لشعور البدو بالنفور وبالتفوق الأخلاقي.

أما مسلك البدو إزاء الأفراد المصريين الحقيقيين الذين يلتقون بهم فأكثر تعقيداً مما توحي به هذه العبارات المجردة. فكثير من أفكار البدو عن المصريين تعتمد على السماع، وفرض تفسيرهم الخاص على ما يسمعونه عن مظاهر السلوك. وليست هناك فرصة تفكير لمن يعيشون في الصحراء لرؤية المصريين في بيوتهم أو للتعامل معهم تعاملاً حميماً. ولكن يحدث أحياناً، كما يتبين من القصة التالية، أن تتأكد أفكارهم عندما تتاح لهم تلك الفرصة. في الإجازة المصاحبة للاحتفال بمولد النبي ﷺ قرر أحد ضباط الجيش المصري، وهو صديق لـ «الحاج» وشريك له في التجارة، أن يحضر أسرته لقضاء عطلة نهاية الأسبوع في الصحراء الغربية، وقبل انتقال الأسرة إلى منتجع على الشاطىء قضت معنا يوماً وليلة. وكان الضابط رجلاً قوياً يتحدثون عنه بقدر من الرهبة والاحترام. كانت تلك الأسرة من سكان المدن ممن اعتادوا على مستوى معين من الحياة. وكان البدو يعرفون ذلك، وبذلوا كل ما في وسعهم لمعاملتهم كضيوف لهم مكانتهم. وكانت تلك الزيارة سبباً في قدر كبير من الاهتمام والحركة التي شملت شراء أطعمة خاصة وإعدادها، وإجراء حركة تنظيف شاملة، وإعادة تنظيم المسكن بأكمله لإخلاء غرف توفيراً لراحة الضيوف.

ونظراً إلى ما يعرفه الجميع عن التسامح لدى المصريين بشأن الفصل بين الجنسين، لم يندهشوا لكون النساء والبنات يتناولن طعامهن مع الرجال، وقضين الوقت كمجموعة في غرفة الضيوف الخاصة بالرجال. ولكن ما حدث بعد ذلك لم يكن متوقعاً. فبعد العشاء انسحب الرجل وزوجته وابنتها وشقيقة زوجته إلى الغرف

---

(٧) تناولت النتائج المترتبة على قانون الشرف لدى «أولاد علي» في:

Abu - Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society*, chaps. 3 - 4.

الخاصة بهم، ثم لم يلبثوا أن عادوا بملابس النوم والمباذل، ثم جلسوا في الغرفة الخاصة بضيافة الرجال يتبادلون الحديث مع مضيفهم وإخوته. وكانت هذه الملابس غير المألوفة مصدراً لصدمة انتشرت في موجات داخل المجتمع المحلي. ثم شعر الناس بالإهانة عندما فهموا أن الزوج والزوجة يعتزمان النوم في الغرفة نفسها. ورغم أن الأزواج والزوجات من البدو ينامون معاً في الظروف العادية، فإنهم لا يفعلون ذلك إذا كانوا في زيارة أحد، بل ينام كل منهما مع أفراد جنسه في الغرف نفسها التي يقيم فيها مضيفوهم. واعتبر التسليم العلني بالنشاط الجنسي المفهوم من رغبة الزوجين في النوم في الغرفة نفسها، قمة عدم الذوق والمراعاة. ولكن الجميع التزموا بالسلوك المهذب، وغلّبوا قيم الصداقة وكرم الضيافة على الشعور بأن الضيوف تجاوزوا حدودهم. ولعل الأهم من ذلك أن البدو غفروا للضيوف مسلكهم لأنهم يعرفون أن المصريين نوع آخر من الناس.

وهناك مؤشر آخر يبين ازدواجية موقف البدو إزاء المصريين، وهو الطريقة التي كانوا يعاملون بها الفتيات من خريجات الجامعة اللاتي يعملن في مشاريع البحوث الاجتماعية في المناطق البدوية. فهؤلاء الفتيات يحضرن إلى الصحراء بصورة دورية لملء استمارات واستبيانات حول موضوعات مختلفة. وكانت هاته الفتيات يعامَلْن في عالم النساء معاملة كريمة، ويقابَلْن باحترام لما يلقينه من تعليم ولما يتميزن به من أناقة ونظافة، ويلقين الحماية والاحتضان نظراً لما يتعرضن له من أخطار بوصفهن فتيات صغيرات تشعر نحوهن نساء البدو وأطفالهم بميل قوي. وكان يختلط بانبهارهن بملابسهن وحليهن وحالتهن المدنية شيء من البلبلة بشأن معنى الجوانب غير المحترمة لمظهر شعرهن المرسل غير المغطى، وأظفارهن الملونة بالطلاء، وظلال الجفون، وأحمر الشفاه.

وعندما عرفت كيف ينظر البدو إلى المصريين كنت سعيدة بأنهم ينظرون إليّ على أنني أختلف عنهم، كما شعرت بالامتنان لكون والدي يعدّ نوعاً مختلفاً من العرب، مما أتاح لي أن أدخل بين البدو على أني عربية «قبلية» لها أخلاقيات أرفع. كما أن ذلك جنّبني التعرض للشكوك السياسية. إذ إن الأنثروبولوجيين الأغراب تدور حولهم الشكوك غالباً على أنهم من عملاء المخابرات الأمريكية، على حين تدور الشكوك حول الأنثروبولوجيين من أبناء البلاد على أنهم من عملاء الحكومة. ولما كان الكثيرون من «أولاد علي» يعيشون، عن قصد أو غير قصد، خارج نطاق القانون، ويتصرّفون بقضاياهم الخاصة وفقاً للعرف والتقاليد، فإن علاقاتهم بالسلطات الحكومية المصرية ليست طيبة. وقد حدثت واقعة خلال الشهر الأول من وجودي معهم أكدت على الفور لأعضاء مجتمعي المحلي أني لست من عملاء الحكومة. كنت في ذلك اليوم قد ذهبت بصحبة «الحاج» والمدير الميداني لمشروع مركز البحوث الاجتماعية لإبلاغ ضابط

الأمن في المركز بوجودي وبعزمي على إجراء دراسة عن البدو. وبعد بضعة أيام، أثناء وجودي في القاهرة، ذهب ضابط الأمن ورجاله إلى مسكني في الصحراء الغربية. وعلى نحو ما قالته لي زوجة «الحاج» فقد سألوهم عني، وطلبوا تفتيش حقائبي. ورفض البدو ذلك وقالوا إن حقائبي مقفلة بالمفتاح (ولم يكن ذلك صحيحاً). وتملّك مضيفي الغضب. فقد أصبحت الآن أبدو مثلهم، ضحية ما يعتبرونه مضايقات من جانب الحكومة. وكانوا يعتبرون ذلك دائماً نوعاً من الإهانة. وكان من واجبهم أن يبسطوا عليّ حمايتهم.

وكان سلوكي من العوامل التي سهلت قبولهم لي كشخص لا يتسم بالادعاءات التي يتسم بها أبناء الطبقات العليا أو المتوسطة من المصريين. ورغم أن البدو يحطون من شأن سكان وادي النيل، فإنهم يدركون أيضاً أن هؤلاء الأشخاص، ولا سيما من المناطق الحضرية، يشعرون نحوهم بشيء من الخوف والتحامل. الكثيرون منهم يرون أن البدو متأخرون قذرون أجلاف أفظاظ، لا أمان لهم. وهناك آخرون أكثر تعاطفاً معهم لا يريدون غير تعليمهم وإدماجهم في صفوفهم، ويرون أن أسلوب حياتهم أمر ينتمي إلى الماضي ولا يجوز بقاؤه في الوطن العربي اليوم.

وربما لأني لم أكن مقتنعة بشيء من تلك الآراء كانوا يقولون عني «إن أنفي ليس في السماء» (أي انني غير متكبرة). وربما كانت نقطة تحسب لصالحي أني على معرفة وثيقة بأي من المجتمعات العربية، على ألا أكون منها، بحيث لا أنظر إليهم من خلال عدسة الافتراضات المألوفة في الشرق الأوسط بشأن مكانة البدوي في المجتمع. وكنت دائماً مفتونة بالأقوام الرُحَّل، وتجتذبني صورتهم كأناس أحرار يتسمون بالنبل. وكانت افتراضاتي بشأنهم افتراضات غربية، وايجابية، وربما كانت هناك مبالغة في رومنسيتها. والواقع أني شعرت في البداية بخيبة أمل، إذ وجدت أن «أولاد علي» قد توطنوا ويعيش معظمهم في بيوت وليس في خيام، ويركبون شاحنات التويوتا، وليس ظهور الجمال. ولكني اقتنعت في ما بعد أن النظام الاجتماعي البدوي، والايديولوجيا البدوية، يماثلان جوهر النظام القائم في المجتمعات العربية الأخرى.

والواقع أني دهشت لمدى شعوري أن مواقف البدو من القرابة والأسرة، ومن الأخلاق بوجه خاص، كانت مألوفة لديّ بسبب خلفيتي العائلية والاجتماعية. فتجاربي المتعددة التي مررت بها مع أقرباء والدي، مثل جدتي وعماتي وأعمامي وأبناء أعمامي، بل حتى المنازعات التي وقعت بيني وبين أبي، عندما كنت أشب في أمريكا وأريد أن أكون مثل غيري من الأمريكيات، كانت كلها تضيء لي ما أراه بين «أولاد علي». وفي الوقت نفسه، فإن ما فسره لي هؤلاء ساعدني أيضاً على فهم شتات ذلك الجزء العربي من حياتي، الذي لم أكن أراه منطقياً، لأنني لم أكن قد خبرته في أي وقت بوصفه جزءاً من نظام اجتماعي وثقافي قائم بالفعل. وبقدر ما كان ينظر إليّ على أني

شخص من داخل المجتمع، شخص عاش بعض الوقت في الوطن العربي (في مصر والأردن ولبنان) وعومل في بعض المجالات على أنه فرد من الشبكة العائلية العربية، ينتمي إلى بعض جوانب الثقافة والناس، بقدر ما كانت لي ميزة لا شك فيها وهي مواجهة المألوف، وكانت لديّ الأسبقية في فهم أساسيات ما أراه[٨].

ولكني واجهت أيضاً مشكلة أني عربية الثقافة جزئياً فقط. **فأولاً**، رغم أن اللغة العربية مألوفة لي تماماً، وكنت أستطيع أن أتعامل بها في القاهرة أو بين الفلسطينيين، حتى إذا لم أتمكن من أن أقول كل ما أريد قوله، فقد كانت اللهجة البدوية غريبة عليّ تماماً، ولم أستطع أن أفهمها في البداية. وفي وسعي أن أتصور أن الشخص الذي تكون لغته الأصلية العربية يستطيع أن يفهم اللهجة البدوية الليبية بأسرع مما استطعت، ولكن لم يكن لديّ الطلاقة الأساسية في اللغة العربية التي أستطيع أن أعتمد عليها. وكان فهم ما يقوله الرجال أيسر من فهم ما تقوله النساء. كما كنت أفهم حديث النساء إذا كان موجهاً إليّ مباشرة، ولكن يغدو الأمر أصعب عندما أستمع إلى الأحاديث التي تدور بينهن بسرعة شديدة. وظللت شهوراً عدة عاجزة عن فهمها. وقد التقطت المفردات البدوية الأساسية من الأطفال ومن طريقة حديث الناس معهم.

وثانياً، إن افتراض أني عربية ومسلمة كان دافعاً لمضيفيّ أن يتوقعوا أن أكون أقل جهلاً من حقيقتي. وكان ذلك أوضح ما يكون في أمور الدين، إذ كان الاعتراف بالجهل أشبه بالاعتراف بنقيصة كفيلة بأن تلقي الشك في مدى تقى والدي وورعه (ذلك أنه لم يهتم بتعليمي أمور الدين تعليماً جيداً). وكان خوفي من انكشاف جهلي يمنعني من استكشاف هذه المجالات. ونتيجة ذلك لم تتح لي فرصة الحصول على البيانات الغنية التي يمكن أن يحصل عليها كثيرون غيري من الأنثروبولوجيين المهتمين بجوانب الإسلام.

والأهم من ذلك، المشاكل التي نشأت عن شعوري بعدم الأصالة أو حتى بالنفاق، وهو شعور راودني أحياناً لأني لست صادقة تماماً في ما أقوله عن نفسي. وقد ظهر ذلك في وصفي التجارب التي مررت بها في صيف عام ١٩٨٥. وأشد ما ضايقني أثناء عملي الميداني أني كنت أشعر في البداية بأن علاقاتي بالناس الذين أعيش معهم ليست متوازنة. ولست أقصد بذلك المعنى المعتاد لوجود فارق السلطة أو الثروة لصالح

---

(٨) Khalil Nakhleh, «On Being a Native Anthropologist,» in: Gerrit Huizer and Bruce Mannheim, eds., *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below* (The Hague: Mouton, °1979); Fahim, ed., Ibid., and Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society.*

الباحث، لأني ـ كما سأذكر في ما بعد ـ كنت معتمدة على غيري، وكنت مجرد ابنة ليس لديها ما تعطيه غير صحبتها. وعلى النقيض كنت أطلب إليهم أن يجيبوني بأمانة، وأسعى إلى معرفة تفاصيل حياتهم ودقائقها، ولكني لست على استعداد لكشف الكثير عن نفسي. كنت شخصاً ليس لهم منه غير الظاهر. فهم لا يعرفون شيئاً عن حياتي في الولايات المتحدة: أصدقائي، أسرتي، جامعتي، الشقة التي أقطنها ـ أي باختصار جانب كبير مما اعتبره جزءاً من هويتي. وشعرت بقلق على سمعتي كامرأة شابة، ولذا كنت أصور أوصافي وأغيّر الموضوع عندما يسألون عن تفاصيل حياتي، ولكن ذلك لم يكن باعثاً على ارتياحي.

وعلى خلاف غيري من الباحثين الذين لا يقدمون أنفسهم على أنهم مختلفون فحسب، بل يستطيعون أن يستخدموا الاختلاف سبيلاً لتنشيط المناقشة على سبيل المقارنة، كان عليّ أن أفصل نفسي قدر الإمكان عن الأمريكيين. ونظراً إلى هويتي العربية لم أكن أجرؤ على أن أقول: «في المكان الذي أتيت منه يفعلون كذا وكذا». وكانت شتات المعلومات التي يسمعونها عن الحياة في أمريكا كافية لدفعهم إلى التشكك في حكمة أبي في أن يختار أن يعيش بين غير المسلمين، وأن يربي أبناءه وسطهم. ولو أني ارتبطت بالأمريكيين كامرأة فلم يكن ذلك سيعني أني اكتسبت صفات الحداثة والثروة والقوة بل اكتسبت صفات اللاأخلاقية و«السقوط».

وما حكم الأخلاق على تقديمي نفسي بهذه الطريقة التي أدت إلى إقناعهم بأنني أعيش حياتي على نسق حياتهم في حين أني بعيدة عنهم؟ وجدت أني مضطرة إلى ذلك لأن والدي قدّمني إليهم على أني ابنته، ولأنهم تقبّلوني على أساس أني عربية ومسلمة. وبذلك أدخلوني ضمن جماعتهم الأخلاقية، وهو وضع فرض عليّ مجموعة من الأوامر والنواهي، فلقد كنت أريد أن أحصل على القبول، كما كنت أشعر أني ألتزم بالأخلاق ـ وكل ما في الأمر أني لا أعرّف الأخلاق تعريفهم إياها نفسه، ولا سيما بالنسبة إلى النساء. وبالتدريج، وكلما زادت مشاركتي في حياة المجتمع المحلي وخفّت ارتباطاتي بحياتي الأخرى، تضاءل شعوري بعدم الأصالة. وعندما بدأت أتقاسم معهم تاريخاً مشتركاً ومجموعة من التجارب التي نستطيع أن نبني عليها علاقتنا، أصبحت بالفعل الشخص الذي أعيشه معهم. وعلى الرغم من أنه ظل هناك دائماً قدر من عدم التوازن ناشيء من كوني أكتب عنهم، وأني ألاحظ ربما بدرجة أدق مما يفعلون، فقد كنت أشعر معظم الوقت أن معاملاتنا صادقة وسليمة.

وسوف أوضح في ما يلي كيف تأثر بحثي باندماجي في المجال الأخلاقي للبدو، ولا سيما من حيث توقعاتهم من جانب فتاة هي ابنة رجل عربي. ولكني أود قبل ذلك أن أتناول جانباً آخر من جوانب نظرتهم إليّ وإدخالهم إياي إلى عالمهم الاجتماعي. فربما لأني لم أزعم لنفسي، ولم يمنحوني هم، مكانة طبقية متفوقة أو سلطة خاصة،

نادراً ما لقيت معاملة الذكور ذوي الامتيازات التي عوملت بها الكثيرات من الباحثات من النساء. وعلى النقيض من ذلك، فإن أسئلتهم الملهوفة بشأن إنجابي خلال زيارتي الثانية تبين أنهم إنما كانوا ينظرون إليّ كأنثى.

٣ ـ في عالم النساء

عندما صحبني أبي في هذه الرحلة، بيّن لأولئك الذين سأعيش معهم وأولئك الذين ستتوقف حياتي وعملي على كرمهم وحسن رأيهم فيّ، أني ابنة أسرة طيبة يهتم بها الذكور من أفرادها ويريدون حمايتها، حتى عندما تضطرها ظروف تعليمها إلى أن تواجه مواقف ربما تكون محرجة. وقد أخذ «الحاج» وأقرباؤه مأخذ الجد التزامهم تجاه والدي الذي عهد إليهم برعايتي. ورغم أن «الحاج» كان يعرف أني موجودة هناك لأتعرف على عاداتهم وتقاليدهم، ورغم أنه أكد لي في محادثتنا الأولية أني يجب أن أشعر بالحرية في أن أذهب إلى أي مكان تتطلبه دراستي على أن أبلغه بمكان وجودي، لم ألبث أن اكتشفت أن هذا ليس هو الحال. فعن طريق تلميحات مهذبة ولكنها حازمة من جانب الكبار، أدركت أني حرة أن أذهب إلى أي مكان داخل حدود المخيم، ولكن أن أخطو خارج حدود المجتمع المحلي أمر غير مقبول، وخاصة إذا كنت وحدي.

وكان للقيود المفروضة على حركتي دوافع مختلفة. فهم، كما شرح لي «الحاج» في لحظة من لحظات الغضب، يخشون على سلامتي، إذ سيكونون مسؤولين إذا حدث لي حادث ما، وهم لا يريدون أن يتورطوا في مسائل تتعلق بالثأر. وكذلك، فإني إذ أعيش معهم أصبحت بصورة آلية أعتبر من أفراد أسرتهم. ولما كان الجميع ينظرون إليّ على أني واحدة من جماعة أقرباء «الحاج»، فإن تصرفاتي تنعكس عليهم وتمس سمعتهم، وعليهم أن يتأكدوا من أني لا أفعل شيئاً يضر بهم، وذلك بالتأكد من أني ألتزم بمعايير السلوك الطيب الذي تلتزم به نساؤهم بقدر ما أستطيع. وكان معنى ذلك وجود قيود على الأماكن التي في وسعي أن أذهب إليها والأشخاص الذين يمكن أن أشاهدهم أو أتكلم معهم.

وبصفتي امرأة، وجدت أني أواجه صعوبات لا يواجهها الباحثون من الذكور، ولكني كنت أتمتع أيضاً بميزة القدرة على دخول عالم النساء بما فيه من مباهج الألفة غير المتوقعة. وفي الأسابيع الأولى لوجودي بينهم، حاولت أن أتحرك ذهاباً وإياباً بين عالمي الرجال والنساء. ثم أدركت أنه عليّ أن أعلن بشكل واضح وثابت المعسكر الذي أنتمي إليه حتى أكون مقبولة في أيهما. وفي ما عدا «الحاج» الذي توثقت معرفتي به خلال محادثاتنا التي كانت تجري يومياً تقريباً، وخلال رحلاتنا الطويلة بالسيارة إلى القاهرة من وقت إلى آخر، كنت أجد زيارتي للرجال مملّة نظراً إلى حدودية

الموضوعات التي يمكن أن نتناولها في حدود الأدب. ولذا وقع اختياري على عالم النساء حيث كانت العلاقات أقل رسمية، وبدأت أرفض بصورة متزايدة دعوة الرجال إلى أن أترك صحبة النساء وأنضم إليهم. وكان رفضي المهذب يقابَل بتشجيع صامت من جانب النساء والبنات، وبذا اندمجت تدريجياً في عالمهن، واشتركت في أنشطتهن، وأصبحت أطّلع على أسرارهن.

رغم أن التفرقة المتطرفة بين الجنسين التي تميز جماعات مستقرة أو حضرية معينة، حيث الانقسام شديد بين العالم العام والخاص، ليست من الأمور المميزة للحياة الاجتماعية للبدو - فلا شك أن مدى معيشة هؤلاء الرجال والنسوة حياة منفصلة قد ازداد مع الاستقرار وترك البداوة. فعلاقات التحاشي الاجتماعي بين فئات معينة من الرجال والنساء، التي تعتبر ضرورية في ظل قانون الشرف وحسن السلوك، قد تجمدت مع الانتقال من الخيام إلى البيوت[٩]. فعندما كان «أولاد علي» يعيشون في الخيام، كانت «بطّانية» معلقة في وسط الخيمة تفصل بين موقعَي الذكور والإناث، إذا كان هناك رجال من غير الأقرباء المقربين. وعلى خلاف الجدران الصماء فإن البطانية مؤقتة، كما أنها تسمح بالنفاذ إلى ما وراءها، ولا تحول دون تدفق الحديث والمعلومات. أما الآن وقد أصبح معظم البدو يعيشون في بيوت (وإن كانوا ينصبون خيامهم بجانبها) فإنهم يبنون غرفة مستقلة للرجال يستقبلون فيها ضيوفهم، تكون منعزلة عن بقية الغرف التي يخصص كل منها لامرأة مع أطفالها. كما أن زيادة المشاركة في اقتصاد السوق دفع إلى ازدياد اقتصار حياة المرأة على البيت والمخيم، إذ إن مهمتها التقليدية في جمع حطب الوقود وحلب الماعز أصبحت أقل ضرورة. وعلى النقيض من ذلك، فإن حراك الرجال واتصالاتهم الاجتماعية اتسع نطاقها. ومع ذلك ينبغي أن نتذكر أن عالم البدو يتحدد أساساً من طريق صلة القرابة التي تربط كلاً من الرجال والنساء، وأن قانون الحشمة عندهم يتطلب إضفاء الطابع الرسمي على العلاقات بين الرجال والنساء الذين لا تجمعهم صلة القرابة، وبين النساء والرجال الأكبر سناً.

وقد يرى البعض عيباً في تركيز عملي على عالم النساء. غير أن قدرتي على الوصول إلى العالمين جعلت عملي أكثر توازناً مما يمكن أن يصل إليه عمل الرجل[١٠]. وباستثناءات نادرة، فإن الباحثين الذكور في المجتمعات التي تلتزم الفصل بين

---

(٩) يمكن الرجوع إلى مناقشة مطولة عن نمط الانفصال بين الجنسين بين «أولاد علي» في:
Lila Abu Lughod: «A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women,» *Signs*, vol. 10, no. 4 (1985), pp. 637 - 657, and *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, pp. 103 - 167.

(١٠) يقدم Schrijvers حجة مماثلة، انظر:
J. Schrijvers, «Vivicentrism and Anthropology,» in: Huizer and Mannheim, eds., Ibid., p. 103.

الجنسين، تكون فرصتهم في الوصول إلى عالم المرأة أقل بكثير مما كانت عليه فرصتي في الوصول إلى عالم الرجال. ولم يقتصر الأمر على أن مضيفي كان شخصية قادرة على الكلام بطلاقة وعلى استعداد للحديث عن شخصه وثقافته، بل كذلك كان شقيقه الأصغر وأبناؤه وأبناء أخيه، والرجال المتعاملون معه الذين كانوا زواراً معتادين لعالم النساء، وكنت أستطيع أن أتحدث معهم بحرية نسبية. وفوق ذلك، فإن هيكل تدفق المعلومات بين عالمي الرجال والنساء ليس متماثلاً. فبسبب نمط تسلسل السلطة، يتحدث الرجال أحدهم إلى الآخر في حضرة النساء، ولكن العكس ليس صحيحاً. وذلك إضافةً إلى أن الصغار من الذكور والرجال ذوي المكانة الدنيا يعملون كمصدر للمعلومات عن أمور الرجال للأمهات والعمات والجدات والزوجات، بينما ليس هناك من يحمل الأنباء إلى الرجال البالغين. وكما ذكرت وذكر غيري ممن عملوا في المجتمعات العربية التي تلتزم بالفصل بين الجنسين، فإن هناك مؤامرة صمت بالنسبة إلى الرجال تضعهم بعيداً عن عالم النساء[١١].

وفوق ذلك، أعتقد أني لست بحاجة إلى أن أعتذر عن اختياري المشاركة في عالم النساء، بل وأزعم أن هذا الاختيار ترتب عليه العديد من المكاسب الإيجابية. فالمسائل المتعلقة بعلم المعرفة (الإيبستمولوجيا) التي يثيرها التفكير المتأني في العلاقة بين مسألة الجنس وعلم الإنسان الوصفي (الإثنوغرافيا) مسائل عميقة ومعقدة. وأناقش مدى تأثير الجنس في تشكيل تحليلي للحياة الاجتماعية للبدو في الخاتمة، وقد عبّرت عن أفكاري في القضايا الأكثر عمومية في موضع آخر[١٢]. وسأتحدث هنا باختصار عن ثلاث نتائج ترتبت على مشاركتي في عالم النساء. **الأولى**، وهي نقطة واضحة: لما كانت النساء يمثلن نصف المجتمع، فإن الدراسة التي تركز على حياتهن، وتعاملهن على أنهن من العناصر المؤثرة التي هي في موقع الفاعل لا المفعول به في الحياة الاجتماعية، تقدم صورة جزئية من المجتمع والثقافة أشبه ما تكون بالصورة الجزئية التي تقدمها دراسة تتركز على الرجال. **والثانية**، أنه في مجتمع يقوم على الثنائية الجنسية، فإن مدى اختلاف مصالح المرأة واهتماماتها بل وتجاربها مع المؤسسات المركزية للحياة الاجتماعية عن مصالح الرجل واهتماماته يمكن استكشافها من طريق البحث في عالم النساء. وتعدّ عملية استكشاف كيفية تنظيم «الواقع» الاجتماعي من طريق الخبرة الاجتماعية التي يحددها الوضع الاجتماعي واجباً جديداً له أهميته. وفي

(١١) Carla Makhlouf, *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen* (London: Croom Helm, 1979); Daisy Hilse Dwyer, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco* (New York: Columbia University Press, 1978), and Abu-Lughod, «A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women,» pp. 637 - 657.

(١٢) Lila Abu-Lughod, «Bedouin Ethnography «In a Different Voice»,» paper presented at: The 18th Annual Middle East Studies Association Meetings, San Francisco, 1984.

حالتي، فإن تركيز بحثي على النساء أدى بي إلى اكتشاف أهمية نوع من الشعر الشخصي يكشف عن جوانب في العلاقات بين البشر لم يسبق أن وردت إشارة إليها في الدراسات الأخرى عن البدو. وأخيراً لا يمكن أحداً أن يتجاهل البهجة الإنسانية الناتجة من القدرة على إجراء لقاءات شخصية حميمة. وفي مجتمع يقوم على الفصل بين الجنسين، يكون توقع حدوث ذلك بين أفراد من الجنسين المتقابلين أمراً غير منطقي. فالنساء البدويات اللاتي عرفتهن، كان لديهن إحساس قوي بما يفترض أنه الآلام والمسرات الشائعة بين النساء. وقد أدخلنني في عالمهن. وعندما عدت في وقت لاحق للقيام بزيارتي الصيفية أبدين جميعاً رغبتهن في إطلاعي على ما كنّ يعتبرنه أهم الأحداث وأكثرها إثارة - وهي الزيجات التي حدثت منذ أن غادرتهن. وفعلن ذلك بتكرار إلقاء الأغاني التي أنشدت في كل حفل زواج شاركت فيه واحدة من أفراد «مجتمعنا» المحلي. وكان أكثر إثارة من ذلك، ما حدث عندما طلبت في عصر أحد الأيام من زوجة «الحاج» الأولى أن تنشد بعض الأغاني حتى أتمكن من تسجيلها على شريط. فعندما أخذت تغني شرعت كبرى بناتها في البكاء. وانتابتني الحيرة، وشرحت لي الفتاة في ما بعد أن بكاءها سببه أن أمها كانت تغني أغاني تتحدث عن حظي السيّء في الحب. فأمها كانت تشفق عليّ وتتعاطف معي، ووجدت قصائد غنائية بدوية تقليدية تصف حالتي. وكان استماع الفتاة إلى المصاعب التي تواجه «أختها» مصدر حزنها. كن يشعرن أنهن قد فهمن حالتي، وقد تأثرت جداً لاهتمامهن.

٤ - ابنة مطيعة

في المجتمع البدوي، يصعب على المرء أن يتحدث عن «النساء» بوجه عام. فكل امرأة هي أخت أو بنت أو زوجة أو أم أو خالة. فالدور والقرابة هما اللذان يحددان في العادة النظرة إليها وطريقة معاملتها. ونظراً إلى أني قُدِّمت إلى المجتمع المحلي على أني ابنة أبي، ولما كنت صغيرة وغير متزوجة وغير منجبة، فقد أعطوني دور الابنة المتبناة[١٣]. وكانت الحماية والقيود التي فُرضت من حولي نتائج طبيعية لهذه العلاقة. كذلك كانت مشاركتي في شؤون الأسرة، واعتباري واحدة من مجموعة الأقرباء. وكانت العملية التي تعرفت بها على تلك الثقافة نوعاً من الاندماج في الدور.

---

(١٣) لما كنتُ غير متزوجة، ومع ذلك أكبر سناً بكثير من البدويات غير المتزوجات، فقد كان وضعي غريباً. وقد لاحظت المشاكل التي تواجهها الفتاة غير المتزوجة اثنتان من الباحثات العربيات اللاتي درسن الأنثروبولوجيا في الغرب ثم عادتا للقيام بعمل ميداني في المجتمعات المحلية العربية، انظر:

N. Abu Zahra, «Baraka, Material Power, Honour and Women in Tunisia,» *Revue d'histoire maghrébine* (Tunis) vols. 10-11 (1978), pp. 5 - 24, and Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.*

رغم أني لم أفقد تماماً مكانتي الاجتماعية كضيفة في أسرة «الحاج»، فقد طغى عليها دوري كابنة لهم. وقد نشأت عن ذلك بعض المتاعب. فقطع اللحم المفضلة التي كانت النساء يحجزنها لي في البداية أصبحت في ما بعد تمنح للضيوف الآخرين. وأصبحت أشغل جزءاً من الصفوف الخلفية عندما يكون لدينا ضيوف. ووجدت أني أسهم في الأعمال المنزلية أكثر مما كنت أود. وكانت لديّ وظائفي المنزلية الخاصة بي. وإذا بالرجال يصدرون إليّ الأوامر بصوت عالٍ من وقت إلى آخر، ويشعرون أن لديهم الحرية في إيقاظي حتى أثناء الليل، مع البنات اللاتي يتقاسمن الحجرة معي، لإعداد الشاي للضيوف.

وفي الشهور الأولى، ورغم أني كنت ممتنة للقبول الحار الذي قوبلت به، كنت أشعر بالضيق للقيود التي يفرضها عليّ دوري ووضعي في المجتمع المحلي. ولم يكن من السهل أن أشعر بهذا القدر من التبعية وأنه لا حول لي ولا طَوْل. ورغم أني كنت أستمتع بالعيش ضمن أسرة «الحاج»، وشعرت في البداية بالراحة لوجودي بين أناس أعرفهم حق المعرفة، فقد كانت لدي فكرة ثابتة عن الطريقة التي ينبغي أن يعمل بها الباحث الأنثروبولوجي. وكنت حريصة على أن أتنقل في الجيرة من باب إلى باب، وأن أقابل كل شخص في المنطقة، وأن أجري عمليات مسح اجتماعي. ولم أكن أتصور أن من المناسب أن تقتصر اتصالاتي على مجموعة قرابة واحدة أو مجتمع محلي واحد. غير أن الخروج على طاعة مضيفي كان سيعتبر إهانة لهم، وكان سيحدث ضرراً بالغاً بعلاقتي بهم. فهم قبل كل شيء قد تعهدوا بحمايتي ورعايتي. وكان من واجبي كشخص يعتمد عليهم أن أحترم رغباتهم. وكان دوري كابنة، أشبه بدور جين بريغز (Jean Briggs) بين أهل الإسكيمو[١٤] يجعل من التحدي (أو الخروج على الطاعة) أمراً غير مقبول إطلاقاً.

ويجب ألا أعطي الانطباع بأن دور الابنة المطيعة هذا كان مفروضاً عليّ. فقد تعاونت في القيام به لأسباب متعددة. أولها، أنه كان مناسباً لطبعي ومصلحتي في أن أقتصر على جماعة صغيرة أستطيع أن أعرف أفرادها معرفة حميمة. وعندما أصبحت أكثر ألفة مع الناس الذين أعيش بينهم غدوت أقل اهتماماً بالتعرف إلى الغرباء. وكنت أشعر بالملل من المحادثات السطحية التي يمكن أن تدور معهم، وأشعر بالسأم بسرعة من الردّ على أسئلة عما إذا كانت هناك أغنام تربّى في أمريكا، وما يزرع فيها. وثانيها، أني كنت أدرك أنه في المجتمع الذي تحدّد فيه القرابة الجانب الأكبر من العلاقات، من المهم أن أقوم بدور القريبة المدعاة حتى أتمكن من المشاركة. ولما كنت

(١٤) Jean Briggs, «Kapluna Daughter,» in: Peggy Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Chicago, Ill.: Aldine, 1970).

مهتمة بالجوانب الدقيقة للعلاقات بين الأشخاص، ولا سيما في المجال الحميم، والمفاهيم التي يدرك بها الأفراد من «أولاد علي» عالمهم الاجتماعي، كان لا بد لي من القدرة على معرفة الناس معرفة وثيقة.

كما أني تعاونت في هذا السبيل بمعنى أكثر عمقاً. فقد تلاقى الدور الذي خصصته لي أسرتي البدوية مع تربيتي كأنثى وخبرتي كابنة رجل عربي. فالجانب الأول جعلني ذات حساسية شديدة بالنسبة إلى الأمور الاجتماعية، حريصة على الإرضاء ومستعدة للتنازل عن آرائي الخاصة إلى حد ما. ولم يكن الناس الذين أقمت بينهم ينظرون إليّ على أني «باحثة» تقوم بعمل له أهميته. ولم تكن لديهم فئة يمكن وصفها بـ «الباحثة الأنثروبولوجية» المعتمدة على الملاحظة بالمشارك، وهي فئة ربما توجد لدى بعض الجماعات التي بحثت بحثاً جيداً. ووجدت من الصعب عليّ أن أتصرف كما لو كنت من تلك الفئة. فقد عاملوني على أني فرد من أفراد الأسرة، وضيفة مستديمة وشخص يعتمد عليهم في معاشه. ولم أكن مستعدة لتمزيق نسيج الحياة الاجتماعية الذي ينسجونه حولي بالتصرف بأسلوب أقل كياسة وإنسانية عن أسلوبهم. وكان من الصعب أن أثبت نفسي بطلب أشياء مثل الخصوصية، أو أن أضع عملي ـ ولنقل مثلاً كتابة مذكرات ميدانية ـ فوق مطالب التعامل الاجتماعي المهذب واحتياجات الأسرة. وإذا كنت أكتب وناداني «أبي» توجب عليّ أن أترك ما أعمله وأذهب إليه.

وكنت أشعر بامتنان خاص لنساء الأسرة. ورغم أني لم أكن عبئاً إضافياً ثقيلاً، لم أكن أشعر بالراحة إذا بقيت بلا عمل بينما تقوم النساء والفتيات بأعمال كثيرة. وقبل أن تمرض زوجة «الحاج» الأولى، وتنضم إليها زوجته الثانية، كانت تحاول أن تدبر شؤون البيت دون أن يساعدها أحد غير ابنتها المراهقة. وكان من واجبي أن أساعدهما. كما أني كنت أقضي معها معظم وقتي أثناء فترة حملها الصعبة، أدلكها وأهتم بصحتها، وأحاول أن أقوم بأي قدر صغير من العمل الذي أجيده. وخلال تلك الفترات، عندما كنت أملأ آنية الماء وأجمع القش للفرن وأحمل صواني الخبز وأقشر كميات لانهاية لها من الباذنجان والبطاطس للعشاء، كنت أشعر بالقلق لأن الوقت يمضي وأنا لا أملأ كراستي بالمعلومات. وإذا كنت قد شعرت بالضيق من حين إلى آخر، فقد شعرت في معظم الوقت أن مسؤولياتي الشخصية تأتي في المقام الأول.

ولما كنت قد تدربت جزئياً في بيت أبي، ومع أقربائي في الأردن، على أن أكون ابنة عربية مطيعة، أو على الأقل أن أعرف ما هو المطلوب منها، كان من الصعب عليّ أن أقاوم التوقعات الصامتة من جانب مضيفيّ بأن أتلاءم مع الأوضاع بأشكال محددة عديدة. ولم تكن خافية عليّ الضغوط الضمنية لإطاعة واحترام «أبي» و«أعمامي» بل أن أخدم النساء كبيرات السن مثل «جداتي». كما كان لدي شعور يقظ بشأن الأوقات

التي لا يجوز لي فيها أن أبقى حاضرة في جماعات معينة. ويمكن تلخيص ذلك كله بأنه الضغط من أجل التصرف بحشمة. وبوصفي فرداً من أفراد الجماعة الأخلاقية لم تكن لي امتيازات خاصة في ما عدا الحرية المهمة للغاية في الذهاب إلى القاهرة[١٥]. ومع الكبار الذين كانوا في العادة أكثر تسامحاً، كان عليّ دائماً أن أتنبأ بتأثير ما أقوله على صورتي وعلى صورة أسرتي. أما الفتيات الصغيرات في أسرتي، فقد أخذن على عاتقهن أن يصححن تصرّفي أو قولي عندما يشعرن بأني وقعت في خطأ. والأرجح أنهن وَحّدن شخصيتهن بشخصيتي، وكن على تمام اليقظة والتشدد في ما يتعلق بمسائل الحشمة، إذ إن هذه الفترة من حياتهن هي التي تكون فيها مسألة الاحترام والسمعة ذات أهمية بالغة. وقد وقعت في عدد من المشادات مع واحدة من أفصح البنات في المخيم. فقد كانت تنتقدني لمجالستي الرجال وتعنفني بشدة في بعض الأحيان لما ترى أنه خروج على الحشمة، بل إنها اتهمتني في إحدى المرات بأن عينيّ تبرقان عندما أتحدث مع عمها. وبعد خمس سنوات اعتذرت عن تشددها في الانتقاد، وفسرت ذلك بأنها لم ترَ في حياتها امرأة متعلمة، وأنها لم تكن تدرك أنه يمكن الفتاة الاختلاط بالرجال وتبقى، مع ذلك، محترمة. وهي الآن طالبة في مدرسة ثانوية، وهي أول فتاة في مجتمعها تصل إلى ذلك المستوى من التعليم. وباتت تعاملني باحترام، بل كان لديها قدر من الشعور بالتملك.

ويظهر مدى اكتسابي قيم الحشمة الذي ترتب على القيام بدور الابنة المطيعة، من الحادثة التالية التي وقعت بعد انقضاء شهور ليست طويلة على بدء إقامتي في هذا المجتمع. كانت النساء من معظم الأسر المجاورة قد تجمّعن في بيتنا للمساعدة في الاستعداد لأحد الأعياد. وفي الحوش الواسع وراء البيت كنا نعمل جميعاً بشكل محموم لإعداد وجبة هائلة من الأرز ولحم الضأن المذبوح حديثاً ليتناولها ما يقرب من مئتين من المدعوين (كلهم من الرجال) وقد جاءوا للإعراب عن تأييدهم مضيفي الذي كان طرفاً في نزاع بين القبائل. كنت منحنية فوق صينية أرز واسعة، مشغولة بتنظيفها بعناية عندما شعرت بأن الجو قد تجمّد فجأة. رفعت وجهي ورأيت أن جميع النساء غطين وجوههن بالحجاب الأسود. وبلا تفكير اتجهت برأسي نحو البيت لأرى السبب. ووجدت نفسي وجهاً لوجه أمام رجل وقور متقدم في السن، ليس من أقربائهم، ولم يسبق أن رأيته من قبل. حملق كل منا في الآخر، واحمر وجهي خجلاً بشدة، وركضت إلى أقرب باب، وهناك وجدت نفسي محاطة بالفتيات المراهقات اللاتي لا بد أنهن فعلن ما فعلته قبل لحظات.

---

(١٥) غير أني كلما أردت الذهاب كان عليّ أن أقنع مضيفي بأن يأخذني إلى الاسكندرية، ومن هناك أستطيع أن أركب القطار أو الأوتوبيس أو أن أنتظر حتى يكون في برنامجه هو السفر إلى هناك.

في هذه اللحظة، عندما شعرت بأني عارية أمام رجل عربي متقدم في السن، لأني لا أستطيع أن أتحجب، أدركت باطنياً أن النساء يضعن الحجاب لا لأن أحداً يطلب منهن ذلك، أو لأنهن سيتعرضن للعقاب إذا لم يفعلن، بل لأنهن يشعرن بعدم ارتياح في وجود فئات معينة من الرجال. وبذلك يصبح التحجب استجابة آلية للشعور بالحرج، تعتبر دليلاً عليه ووسيلة لمواجهته في الوقت ذاته. وكانت هذه التجربة وغيرها من التجارب في محاولتي العيش كابنة محتشمة، تجربة ضرورية - كما سأبيّن في ما بعد - لتطور تحليلي حشمة المرأة وحجابها(١٦).

وأعتقد أني كنت شديدة الحساسية للتوقعات والتلميحات لا لمجرد أني أعيش ضمن أسرة، منقطعة عن أساليبي القديمة وروابطي السابقة، بل لأني كنت أعامَل كشخص أصيل من الأسرة دون أن تتوافر لي الضمانات التي تأتي نتيجة الانتماء. وربما كان ذلك سبباً دفعني إلى الالتزام بقواعد السلوك بدرجة تتجاوز ما تلتزم به النساء العربيات اللاتي يقمن بعمل ميداني في هذا الجزء من العالم. وما زلت أذكر أني اندهشت عندما ذكر أحد الشبان الذين أعرفهم لشاب آخر أني أكثر حشمة من الأخريات. ولعلي تجاوزت الحد في تجسيد ما اعتقدت أنه أسلوبهن في التعامل. وبالنسبة إليّ، كانت تلك المعايير تكتسب الصلابة التي تتخذها الأفكار التي تُغرس في الطفولة، وعزّزتها العبارات المجردة التي ذكرتها من تحدثن إليّ عن المثل العليا الثقافية. وربما كانت هذه المثل بالنسبة إلى نساء البدو أو النساء اللائي تربين في المجتمعات العربية الأخرى خطوطاً توجيهية مرنة وليست قواعد جامدة. لكن شعوري بانعدام الأمان بشأن هويتي العربية كان يمنعني من التفكير في إمكانية الاختيار بين بدائل متعددة داخل النظام، أو في رفضي بعض أوجهه.

وقد تمثّل خضوعي لآراء المجتمع المحلي، وشدة رغبتي في الانتماء، وشعوري بأن عالم البدو أصبح مألوفاً لديّ وطبيعياً بصورة كاملة، في الطريقة التي استجبت بها ليوم حافل من أيام السنة الثانية لإقامتي بينهم. كانت قد أيقظتني في الصباح واحدة من بنات «الحاج» اندفعت إلى غرفتي تحمل أنباء طيبة: إن جارنا قد عاد من الحج. وكنا نخاف أن يكون قد مات أو سجن، إذ قبض عليه وهو من دون جواز سفر أثناء الاستيلاء على مسجد الحرم في مكة ولم يسمع عنه أحد شيئاً منذ ذلك الحين(١٧). وكانت زوجته تبكي ويثقل عليها القلق منذ أسابيع.

---

(١٦) انظر خصوصاً: Abu - Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, chap.4.

(١٧) الإشارة هنا هي إلى الحصار الذي استمر أسبوعين حول المسجد الحرام في مكة على يد الأصوليين الإسلاميين عام ١٩٧٩.

وسارعت إلى الاستعداد لحضور الاحتفال الذي سيقام للترحيب بعودته إلى داره. ارتديت أفخر ثيابي. وكانت مسألة ما ألبسه في الميدان من المشاكل التي يصعب حلها. ففي الفترة الأولى لوصولي كنت ألبس بلوزة ذات أكمام طويلة وتنورة طويلة حتى الكعب وأغطي شعري بمنديل. وانتقدتني البنات لأني لا ألبس حزاماً، لأن المعتاد كما عرفت في ما بعد أنه ينبغي للفتاة المهذبة التي تجاوزت سن البلوغ أن تلفّ منديلاً حول وسطها، وينبغي للمرأة المتزوجة أن تضع حزاماً عريضاً من الصوف الأحمر[18]. بالإضافة إلى أن جميع النسوة رأين أن ملابسي كئيبة المنظر لأنها متماثلة ورتيبة، فقد كانت تنانيري كلها من اللون الكحلي أو الكاكي. وبعد فترة فصّلت ملابس شبيهة بملابسهن. وكنت أضع دائماً منديلاً حول وسطي[19]. ونصحتني النساء بأن أرتدي ملابسي الأصلية عندما نذهب لزيارة أناس في المجتمعات الأخرى. وكنت ألبسها دائماً عندما أذهب إلى القاهرة. أما في داخل المجتمع المحلي فكنت أفضل أن أرتدي ملابسي المريحة ذات الطراز البدوي.

وفي هذا اليوم بالذات، كنت أشعر ونحن في طريقنا إلى الحفل، بالفخر لأني أصبحت في نهاية الأمر أملك جميع الأشياء اللازمة: جلباباً جديداً أعطاني إياه مضيفي في حفل الزواج الأخير، مصنوعاً من نسيج صناعي متعدد الألوان كان يمثل أحدث أناقة لدى البدو، وحزاماً أحمر، وشالاً أسود أضعه فوق رأسي، وكنت أعرف أن السترة الجديدة (التي ألبسها تحت الجلباب) ذات الألوان اللامعة والتي تدخل في نسيجها خيوط معدنية سوف تلقى إعجاباً شديداً. كما أن العقد الجديد المصنوع من حبات البلاستيك اللامعة الذي تلقيته هدية من صديقتي الخياطة، سيكون مصدراً للتعليقات. وكنت قادرة على أن أرى نفسي بالعين التي سيراني بها الآخرون، وشعرت بالسعادة لمعرفتي أنني سألقى القبول لديهم ـ بل ربما الحسد. كما كنت مستعدة لتغطية وجهي بشالي الأسود عندما نمر على مرأى من خيمة الرجال في طريقنا إلى الجزء الخاص بالنساء. وعند هذه النقطة كنت أعرف مدى شعوري بالحرج لو لم يكن في وسعي أن أتحجب في مواجهة هذه الجماعة الكبيرة من الرجال الأغراب.

وعندما دخلت الخيمة المزدحمة بالنساء، كنت أعرف بالضبط أية مجموعة يجب أن أنضم إليها ـ مجموعة أقربائنا. وقد رحّبن بي بطريقة طبيعية، وشرعن في الحديث معي بطريقة تآمرية عن الأخريات. فهذا الشعور بـ «نحن» في مقابل «هم»، وهو شعور أساسي في تعاملهم الاجتماعي، أصبح جزءاً من شعوري، وكنت سعيدة بأن

---

(١٨) ذكرتُ أن المغزى الرمزي للحزام الأحمر يرتبط بالخصوبة والحياة والإنجاب، انظر: المصدر نفسه.

(١٩) وجدتُ أن المنديل مناسب للإحاطة بطوق البراغيث الذي كنت أرتديه حول وسطي لفترة من الزمن كسلاح في معركتي الفاشلة ضدها.

أنتمي إلى «نحن». وفي وقت لاحق، عندما كانت هناك حاجة إلى المساعدة في إعداد الشاي للضيوف، قدمت مساعدتي، مؤدية الدور المناسب الذي يجب أن تقوم به جارة قريبة.

وغادرت الحفل مع عدد قليل من نساء مجموعتنا، وقضيت بقية اليوم أنتقل من أسرة إلى أخرى، أقوم بالزيارة وأستكمل معلوماتي، وأستمع إلى مختلف جوانب القصة المتعلقة بآخر أزمة تعرّض لها المخيم. وفي وقت ما جاء عدد قليل من الفتيات الصغيرات يبحثن عني، ويلححن في أن أذهب معهن أثناء جمعهن حطب الوقود من حقل للزيتون يقوم الزارعون بتقليم أشجاره. وسارعت بالذهاب معهن إذا كان الطقس جميلاً، سعيدة بهذه الفرصة لوجودي في الهواء الطلق. ومضينا نجمع الغصون والفروع ونحملها على عربات تجرها الحمير. وعندما غربت الشمس، سلكنا طريقنا عائدات إلى البيت. ومرت بنا عربة يجرها حمار ويقودها فتيان من مخيمنا. وعند ذلك أخذت المرأتان والبنات الثلاث وطفلة صغيرة كانت تسير إلى جانبي، في التلويح لهم والتوسل إليهم أن ينقلونا. وكان الشابان في عجلة من أمرهما وحاولا أن يتركانا جانباً، فهما لم يعودا يعاملانني كضيف يجب رعايته، ولكننا تعقبناهما وقفزنا إلى العربة أثناء سيرها ونحن نضحك، وقد أطلقنا لأنفسنا العنان ونحن نتبادل شتائم ضاحكة معهم.

في ذلك المساء، عندما جلسنا حول مصباح الكاز نتحدث عن الاحتفال الذي حضرناه، ونتبادل أجزاء المعلومات التي جمعناها، ونشعر بالسعادة لأننا أكلنا لحماً، أدركت مدى شعوري بالراحة إذ كنت أعرف كل شخص تحدثنا عنه، وقدمت ملاحظاتي وتفسيراتي الشخصية، وتحملت بسهولة وزن الطفلة التي نامت في حجري وأنا أجلس مطوية الساقين. ولم يحدث إلا في الليل عندما كنت أدوّن تاريخ تلك الصفحة من يومياتي، أن لاحظت أنه لم يكن هناك غير أيام معدودات للاحتفال بعيد الميلاد المجيد (الكريسماس) الذي بدا كأنه جزء من عالم بعيد ناءٍ.

ولكن أياً كان شعوري بأني في بيتي، وأيّاً كان المدى الذي ذهب إليه المحيطون بي لإدماجي في مجتمعهم، لم يكن هناك شك في أي وقت في أن هويتي كابنة لهم هوية مصطنعة. وكان ذلك واضحاً على الأخص في علاقتي بالرجال. فلم يكن لأي منهم سلطة التحكم في تصرفاتي كما يفعلون مع فتياتهم الصغيرات، وكانت لي بطبيعة الحال حرية مغادرتهم. وكان جميع الرجال في مجتمعنا المحلي يعاملونني باحترام وبمشاعر الحماية الجديرة بامرأة من أقربائهم، ولم يحدث أن لمح أحد منهم إلى أدنى اعتراف بهويتي ككائن جنسي[20]. حتى سائقو التاكسي البدو الذين كانوا يعودون بي من حين

(٢٠) تشير لورا نادر (Laura Nader) إلى تجربة مماثلة في عدم حدوث متاعب في العمل الميداني في =

إلى آخر إلى بيتي عند عودتي وحدي من القاهرة، كانوا يعاملونني بعطف وأدب باعتباري من قريبات «الحاج» بمجرد أن أذكر لهم المكان الذي أقصده. ولكني كنت أضطر بين آن وآخر أن أبرز هويتي الاجتماعية وأؤكدها بوصفي ابنة لهم، بغرض التفاوض حول بعض العلاقات المحرجة. وأحياناً، عندما كنت أقوم بزيارات مع «الحاج»، ونتوجه إلى مجتمعات أو عائلات ليس له فيها أقرباء، ولم يسبق لأي من نسائنا أن قامت بزيارتها، لم تكن هذه الفتاة الصغيرة الجذابة لتضمن أن تمر دون أن يلحظها أحد. وكان من نتيجة إحدى هذه الزيارات أن كتب أحد الرجال المتقدمين في السن شعراً فيّ، وقد قرأه لي «الحاج» في وقت لاحق، وأصرّت جميع نساء المخيم على سماعه وحفظه. ثم قام «الحاج» بكتابة أبيات من الشعر ردّاً عليه، ملتقطاً الفكرة نفسها، وأورد فيها صوراً من شعر الحب البدوي، وأوصافاً مثل العيون البراقة والخدود الوردية وجراح الحب والصد. وشعرت أن ذلك إطراء لي، ولكنه كان أيضاً مصدر حرج شديد. ورأيت من ذلك أنه رغم أني أعامَل كابنة من بنات الأسرة في حالات كثيرة، فتلك في نهاية الأمر خدعة مهذبة، أو لعل الأمر أن ابنة أي شخص هي دائماً مجرد امرأة بالنسبة إلى الآخرين.

خاتمة

تتضح مما ذكرت أشكال من القيود والمزايا التي فرضها علي وأتاحها لي وضعي المميز في ذلك المجتمع المحلي، وتأثيره في مشروعي الإثنوغرافي. وإذا كان افتراض مضيفي أني جزء من مجتمعهم المعنوي ولست أجنبية تتمتع بالحصانة قد فرض عليّ بعض القيود، فقد أتاح لي أيضاً المشاركة بطريقة ما كانت لتتاح لي بعد ذلك. وإذ كنت أعيش في عالم اجتماعي محاطة بالحدود نفسها التي تحيط بأفراد المجتمع، فقد مكّنني ذلك من أن أستوعب بصورة مباشرة طريقة استجابتهم له. ولكن نظرتي كانت أقرب إلى نظرة المرأة منها إلى نظرة الرجل في المجتمع البدوي. وكوني ابنة في ذلك المجتمع ألزمني بأن أتعلم معايير السلوك النسائي من الداخل، من خلال عملية المشاركة، إلى جانب عملية الملاحظة.

وأود في هذا القسم الأخير أن أوضح بإيجاز كيف أن جوانب هويتي الثلاثة ـ كوني أنثى، وكوني ابنة «لا حول لها ولا قوة»، وكوني جزئياً شخصاً أصيلاً من داخل المجتمع ـ كان لها أثرها الحاسم لا في تشكيل عملي الميداني فحسب، بل في تشكيل تحليلي الحياة البدوية أيضاً. فكوني أنثى جعل من الصعب عليّ أن أتخذ وجهة نظر غير

* إحدى قرى لبنان، انظر: Laura Nader, «From Anguish to Exultation,» in: Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences*, p. 111.

منحازة في شأن ذلك المجتمع، أو أن أخطىء تصور ذلك الموقف وأعتبره موقفاً «موضوعياً»[٢١]. ولما كان كل فرد من أفراد المجتمع يمارس الحياة من موقع معين، يمكن أن يقال إن أية صورة تدعي العمومية للمجتمع بأسره لا تعدو أن تكون وهماً. وإذا كان تصويري المجتمع البدوي جزئيّاً، فليس هناك تصوير يمكن أن يكون كاملاً. وقد ترتب على نظرتي الأنثوية أن اهتممت بجوانب الحياة الشخصية، ولا سيما العلاقات بين الجنسين وبين الأجيال داخل الأسرة وبين السلالات، وكيف تتقاطع مع السياسات التجزيئية للحياة القبلية التي تسيطر على خطاب الذكور، والتي هي المحور المعتاد للدراسات المتعلقة بالمجتمع البدوي[٢٢]. وارتبط بذلك إدراك الأهمية المركزية

---

(٢١) انتشر في الآونة الأخيرة انتقاد الدعوة إلى «الموضوعية» في الكتابات والبحوث الميدانية الأثنوغرافية. ومن بين الأنثروبولوجيين الذين عملوا في الشرق الأوسط، انظر على سبيل المثال:

Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice,* translated by Richard Nice, Cambridge Studies in Social Anthropology; 16 (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1977); V. Crapanzano: «On the Writing of Ethnography,» pp. 69 - 73, and *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980); Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, Calif.: University of California Press, °1977); and Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1982).

وهناك مجموعة مهمة جديدة تناقش المشاكل الخلافية المتعلقة بالسياسة والشعر في البحوث الإثنوغرافية، انظر مجموعة كليفورد وماركوس:

J. Clifford and G. E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986).

للاطلاع على بحث حول كون الموضوعية ارتبطت تاريخياً بالرجولة في تفكيرنا بشأن العلم، انظر:

Evelyn Fox Keller, «Gender and Science,» *Psychoanalysis and Contemporary Thought,* vol. 1, no. 3 (1978), pp. 409 - 433.

للإطلاع على انكار مثير لكون الموضوعية مرتبطة بالذكورة، انظر:

C. MacKinnon, «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory,» *Signs,* vol. 7, no. 3 (1982), pp. 515 - 544.

للإطلاع على معالجة دقيقة لمسألة «وجهات النظر في الأبيستمولوجيا» في النظرية النسائية، انظر:

Sandra G. Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986).

وقد تناولتُ قضيتي الفوارق بين الجنسين والإثنوغرافيا في:

Abu - Lughod, «Bedouin Ethnography «In a Different Voice»».

(٢٢) E. Peters, «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica,» *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain,* vol. 90 (1960), pp. 29 - 53; E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949); Saad Abdullah Sowayan, *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985); W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981); S. Caton, «Tribal Poetry as Political Rhetoric from Khawlan At-Tiyal: Yemen Arab Republic,» (Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1984), and Michael E. Meeker, *Literature and Violence in North Arabia,* Cambridge Studies in Cultural Systems; 3 (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979).

والمغـزى الثقافي والشخصي لنـوع من القصائـد الغنائيـة يسمى «غنيـوه» وهـو يتنـاول الجوانب الحميمة للحياة. فجميع الدراسات الأخرى لشعر القبـائل العـربية[٢٣] تـتركز كلها حول شعر الرجال البطولي وارتباطه بالسياسات القبلية. وقـد ناقشت في مـوضع آخـر[٢٤] كيف ولماذا يعـبّر الأفراد من البـدو في هذه القصـائـد الشخصيـة عن مشـاعـر تتعـارض مع مـا يعبّرون عنـه في أحاديثهم العـاديـة، وبينت كيف أن قـانـون الشرف والحشمة الذي يعيش الناس وفقاً له لا يحدد تجاربهم وأفعالهم إلا جـزئياً، ولا سيـما في حالات الحب والفقدان.

وكان وضعي في المجتمع كشخص «لا حـول له ولا طـول» يمنعني من إكراه أي شخص على إجراء مناقشة لا يريدها. ولم تكن بي رغبة لأن أفعل ذلك. وكنت مقدرة كونهم يعتبرونني مختلفة عن أولئك البـاحثين الـذين التقوا بهم من قبـل. وقد سمعتهم يــروون الحكـايــات عن «الامتحـانــات» التي أعـطاهــا لهم أولئـك البــاحثـون: «الاستبيانات»، والحكايات المضحكة البعيدة تماماً عن الواقع التي أجابوا بهـا. وكانت نتيجـة أسلوبي غير المـوجـه أني إذا كنت لم أتمكن من دراسـة بعض المسـائـل بـطريقـة منهجية، فقد ساعدني ذلك على أن أشكـل استطلاعـاتي حول الأمـور التي يجدهـا من عرفتهم معرفة وثيقة ذات أهمية بالغة ومحورية. ولو أني لم أكن ابنة مطيعة فربمـا لم أكن لأنتبـه إلى أهمية الشعـر وربمـا لم أكن لألتقط الأسـاليب التي يـرى بهـا النـاس حيـاتهم الاجتماعية، وكـان من شأن ذلـك أن يضعف محاولاتي لكشف العـلاقة بـين الحشـمـة والشرف في إيديولوجيا البدو الاجتماعية، وهي مشكلة مهمة كثيراً ما حـيرت البـاحثـين في المجتمع العربي.

وأخيـراً، فإن كـوني قد جمعت في شخصي بـين الأصيل في الجـماعـة والـدخيـل عليهـا، قد انعكس فيّ شيء من الاختـلاف في الطريقـة التي حللت بها الايـديولـوجيا البـدوية بشـأن الشرف والحشمة، وهي أسـاس منظومـة الأخلاق في الثقـافة البـدويـة وغيرها من الثقـافات العـربية. وفي المـراحل الأولى للكتـابة كـانت لديّ رؤيـة قصيرة النـظر، هي رؤية شخص منغمس في عمليـة تفسـير بغـرض التصرف داخـل مجتمـع معيّن. وقد تقاسمت إلى حد ما هذه الرؤية مع البدو الذين عشت معهم، متجنبة مـا يصفـه بورديـو بأنـه قد يكـون أفظع تشـويه لـلأنثروبـولوجيـا. فهو يقـول إن المراقب الخارجي «لكونه مستبعداً من الحركة الواقعية للأنشطة الاجتماعية يكون محكوماً عليه بأن يعتمد بغير

---

(٢٣) Sowayan, Ibid.; Caton, Ibid., and Meeker, Ibid.

(٢٤) Lila Abu - Lughod: «Honor and Sentiments of Loss in a Bedouin Society,» *American Ethnologist,* vol. 12, no. 2 (1985), pp. 245 - 261, and *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*.

قصد تفسيرات التحرك التي تفرض نفسها على الأفراد والجماعات عندما لا تتوافر لها قدرة عملية على التحكم في التطورات»[٢٥]. وكثيراً ما يحدث الخلط بين هذا العرض الذي يقدمه شخص دخيل على الحياة الاجتماعية ومعاناة شخص من داخلها. وقد تصورت أن واجبي هو أن أصف بكل إخلاص ممكن كيف يفهم المشاركون في النظام قواعده، وأن أشرح بوضوح وبصورة منهجية ما تتولد عنه أفعالهم، بل وما تولدت عنه أفعالي الشخصية في ما يتعلق بآداب السلوك.

ومن الزوايا التي يمكن النظر من خلالها إلى ما كنت أفعله بكتاباتي، هي زاوية علاقتي بوالديَّ. ففي البداية كنت أتخذ موقفاً منهجياً ودفاعياً هو موقف فتاة بدأت لتوها تفهم من هو أبوها العربي وتريد أن تشرح ذلك لأمها الأمريكية. ولكن بمرور الزمن، وباتساع المسافة بيني وبين البدو، وربما بيني وبين والدي، أضيف إلى تحليلي شيء جديد. فعندما كنت أعيد كتابة أطروحتي لأعدها للنشر، قبيل عودتي مرة أخرى إلى مصر، بدأت أنظر إلى منظومة الأخلاق لا من وجهة نظر من يؤمنون بها فحسب ويتصرفون وفقاً لها من حيث المبدأ، بل أيضاً من وجهة نظر لا تخطر إلا لشخص دخيل: باعتبارها جزءاً لا غنى عنه من ايديولوجيا تؤدي إلى تكرار وصيانة نظام السيطرة يشغل فيه الذكور المتقدمون في السن مركز القوة. ترى هل أصبح بذلك ابنة أمي؟

ويعود إلى ذاكرتي عصر يوم كسول في الصحراء الغربية. كنت جالسة مع «الحاج» وزوجته وكانت ابنتهما ذات العامين مغتبطة بوجودهما معاً، ولا تكف عن الانتقال من حجر أبيها إلى حجر أمها. وكانت تضحك وتدفن رأسها في طيات ثوب أمها عندما يمد أبوها مداعباً يده نحوها ويعابثها تكراراً بقوله: «ابنة من أنتِ؟ هل أنتِ بنت أبيك أم بنت أمك؟». وخلال السنوات الخمس التي انقضت منذ قمت بالبحث الميداني كنت أكتشف مدى صعوبة أن تكون الفتاة ابنتهما معاً.

---

(٢٥) Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice.*

(*) تنويه: أخذتُ أجزاء من هذا المقال من كتابي:

Lila Abu - Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986).

وقد أنجزتُ بحثي الأول بمنحة من المعهد القومي للصحة العقلية ومن الرابطة الأمريكية للنساء الجامعيات، ثم بمنحة صغيرة من البرنامج المعني بالدراسات الأفريقية والشرق أوسطية بكلية وليامز، تمكنتُ بها من العودة إلى الميدان في صيف ١٩٨٥. وأود أن أشكر تيموثي ميتشل وكاترين لوتز ومحرّرتي هذا الكتاب لما أبدوه من تعليقات مفيدة على مسودة البحث. كما أشعر بالامتنان لمضيفيّ من البدو الذين أدخلوني إلى حياتهم على نحو لم أصفه هنا إلاّ بصورة جزئية.

المراجع

١ - العربية

كتب

الأردن، دائرة التطوير الحضري. **جداول موجزة للدراسة الاستقصائية الاجتماعية والطبيعية الشاملة**. عمّان: الدائرة، ١٩٨٠.

خليفة، أحمد [وآخرون]. **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**. القاهرة: دار التنوير، ١٩٨٤.

مرسي، س. **تأملات سياسية في المسألة الصحية**. ط ٢. القاهرة: دار الطليعة، ١٩٨٦.

دوريات

شكري، غالي. «من الإشكاليات المنهجية في الطريق العربي الى علم اجتماع المعرفة.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٧، تموز/ يوليو ١٩٨٥.

الكنز، علي. «المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٨٤، شباط/ فبراير ١٩٨٦.

أطروحات

حسين، أ. هـ. «التغير الاجتماعي في الوادي الجديد: دراسة انثروبولوجية عن واحة الخارجة.» (أطروحة دكتوراه، القاهرة، جامعة الاسكندرية، ١٩٧٠).

٢ ـ الأجنبية

Books

Abercorombie, Nicholas. *Class Structure and Knowledge*. London: Basil Blackwell, 1980.

Abidi, Aqil Hyder. *Jordan: A Political Study, 1948-1957*. Bombay; New York: Asia Publishing House, 1965.

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986.

——— and Baha Abu-Laban (eds.). *Settler Regimes in Africa and the Arab World*. Illinois: The Medina University Press International, 1972.

Abu Zahra, N. *Sidi Ameur: A Tunisian Village*. London: Ithaca Press, 1982.

Agar, Michael H. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press, 1980. (Studies in Anthropology)

———. *Ripping and Running*. New York: Seminar Press, 1973.

Altorki, Soraya. *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press, 1986.

Archer, J. and B. Lloyd. *Sex and Gender*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Press, 1982.

Aruri, Nasser H. *Jordan: A Study in Political Development, 1921-1955*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

Asad, Talal (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New Jersey: Humanities Press; London: Ithaca Press, 1973.

——— and Roger Owen (eds.). *The Middle East*. London: Macmillan Press, c1983. (Sociology of «Developing Societies»)

Badri, H. *The Egyptian Fellah on Iraqi Soil*. Baghdad: General Union of Peasants' Cooperative Societies, [n.d.].

Barnes, B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Barnes, J. *The Ethics of Social Enquiry: Three Lectures*. New Delhi: Oxford University Press, 1977.

Beck, Lois and Nikki Keddie (eds.). *Women in the Muslim World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

Berger, M. *The Arab World Today*. New York: Doubleday, 1962.

Berkok, I. *The Caucasus in History*. Istanbul: Istanbul Maktabasi, 1958.(Turkish).

Berreman, G.D. and K.M. Zaretsky (eds.). *Social Inequality: Comparative and Developmental Approaches*. New York: Academic Press, 1981.

Blackman, W. *The Fellahin of Upper Egypt: Their Religion, Social and Industrial Life, with Special Reference to Ancient Times*. London: Frank Cass, 1977.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1977. (Cambridge Studies in Social Anthropology; 16)

Brown, Harrison S. and Edward Hutchings (eds.). *Are Our Descendants Doomed? Technological Change and Population Growth*. New York: Viking Press, 1972.

Burton, Sir Richard. *A Personal Narrative of Al-Madinah and Meccah*. New York: Dover Books, 1885.

Caltech Population Progress Occasional Papers Series. Cairo: American University in Cairo, Social Research Center, [n.d.].

Cesara, M. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Place to Hide*. New York: Academic Press, 1982.

Clifford, J. and G.E. Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986.

Copans, J. (ed.). *Anthropologie et impérialisme*. Paris: François Maspéro, 1975.

Crapanzano, V. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980.

Critchfield, Richard. *Shahhat: An Egyptian*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, ©1978.

Cunnison, I. *The Baggara Arabs: Power and Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

Davis, S. *Patience and Power*. Cambridge, Mass.: Schenkman, 1983.

Diamond, S. *In Search of the Primitive*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974.

Du Boulay, J. *Portrait of a Greek Village*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. London: George Allen and Unwin, 1948.

Dwyer, Daisy Hilse. *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press, 1978.

Dwyer, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1982.

Eickelman, Christine. *Women and Community in Oman*. New York: New York University Press, 1984.

Eickelman, Dale F. *The Middle-East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981.

Eren, A.C. *Problems of Migration and Immigrants in Turkey*. Istanbul: Nugok Maktabasi, 1966. (Turkish).

Etienne, Mona and Eleanor Leacock (eds.). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger, 1980.

Evans-Pritchard, E.E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Fahim, Hussein (ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries.* Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982.

Fernea, Elizabeth W. *Guests of the Sheikh: An Ethnography of Iraqi Village.* Garden City, N.Y.: Doubleday Press, ᶜ1965.

——— (ed.). *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change.* Austin: University of Texas Press, 1985.

——— and B.Q.Bezirgan (eds.). *Middle Eastern Muslim Women Speak.* Austin: University of Texas Press, 1977.

Freilich, Morris (ed.). *Marginal Natives: Anthropologists at Work.* New York: Harper and Row, 1977.

Friedl, Ernestine. *Women and Men: An Anthropologist's View.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1975.

Fuller, Anne H. *Buarij: Portrait of a Lebanese Village.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.

Gans, Herbert J. *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans.* New York: Free Press, 1962.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, ᶜ1982.

Gluckman, Max (ed.). *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology.* Chicago, Ill.: Aldine, 1964.

Golde, Peggy (ed.). *Women in the Field: Anthropological Experiences.* Chicago, Ill.: Aldine, 1970.

Goodale, J. *Tiwi Wives: A Study of the Women of Melville Island.* Seattle: Washington University Press, 1971.

Goonatilake, S. *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World.* London: Zed Press, 1984.

Granqvist, Hilma N. *Marriage Conditions in a Palestinian Village.* Helsingfors: Soderstorm Forlagsaktiebolog, 1935.

Hamady, Sania. *Temperament and Character of the Arabs.* New York: Twayne, 1960.

Harding, Sandra G. *The Science Question in Feminism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

Honigmann, John J. (ed.). *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago, Ill.: Rand McNally, ᶜ1973.

Hopkins, Nicholas S. «The Political Economy of an Upper Egyptian Village.» (Unpublished Manuscript, American University in Cairo, Anthropology-Psychology Department, 1985).

Huizer, Gerrit and Bruce Mannheim (eds.) *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism toward a View from below.* The Hague: Mouton, ᶜ1979.

Hurgrouje, Christiaan Snouck. *Mekka in the Later Part of Nineteenth Century: Daily Life, Customs and Learning: The Moslims of the East-Indian-Archipolago.* Leiden: E.J. Brill, 1970.

Hymes, D. (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Random House, 1974.
Ibrahim, Saad Eddin and Nicholas S. Hopkins (eds.). *Arab Society in Transition: A Reader*. Cairo: American University in Cairo Press, 1977.
Jongmans, D.G. and P.C. Gutkind (eds.). *Anthropologists in the Field*. New York: Humanities Press; Assen: Van Gorcum, 1967.
Keiser, R. Lincolin. *The Vice Lords: Warriors of the Streets*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1970.
Lancaster, W. *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1981.
Leacock, L. *Myths of Male Dominance: Collected Articles Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press, 1981.
The Left Academy: Scholarship on American Campuses. New York: McGraw-Hill, 1982.
Liebow, Elliot. *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston, Mass.: Little, Brown, 1967.
Lukacs, György, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. London: Merlin Press, 1922.
Lynd, Robert S. and Helen M. Lynd. *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1929.
Makhlouf, Carla. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. London: Croom Helm, 1979.
Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. With an introduction by M. Dobb. London: Lawrence and Wishart, 1971.
Massialas, B.G. and S.A. Jarrar. *Education in the Arab World*. New York: Praeger, 1983.
Mathiasson, Carolyn (ed.). *Many Sisters: Women in Cross Cultural Perspective*. New York: Free Press, c1974.
Mayfield, James B. *Rural Politics in Nasser's Egypt: A Quest for Legitimacy*. Austin: University of Texas Press, 1971.
Meeker, Michael E. *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979. (Cambridge Studies in Cultural Systems; 3)
Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass.: Schenkman, 1975.
Merton, Robert. *The Sociology of Science*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974.
Messerschmidt, Donald A. (ed.). *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge,

Mass.: Cambridge University Press, 1981.
Mulkay, M. *Science and Sociology*. London: George Allen and Unwin, 1980.
Murphy, Robert F. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. London: George Allen and Unwin, 1972.
Musry , Alfred G. *An Arab Common Market: A Study in Inter-Arab Trade Relations, 1920-67*. New York: Praeger, 1969. (Praeger Special Studies in International Economics and Development)
Nagel, Ernest. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanations*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1961.
Nelson, Cynthia. «Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies.» (Unpublished Manuscript, American University in Cairo, Anthropology - Sociology - Psychology Department, 1986).
——— (ed.). *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*. Berkeley, Calif.: University of California, Institute of International Studies, 1973.
Niblock, Tim (ed.). *Iraq: The Contemporary State*. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1982.
Passmore Sanderson, L. *Against the Mutilation of Women: The Struggle against Unnecessary Suffering*. London: Ithaca Press, 1981.
Patai, Raphael. *Women in the Modern World*. New York: Free Press, 1967.
Powdermaker, Hortense. *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. London: Martin Seiker and Warburg, 1967.
Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, Calif.: University of California Press, °1977.
Reiter, Rayna R. *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, °1975.
Research Papers Series. Durham, Eng.: University of Durham, 1960.
Richards, A. and P. Martin (eds.). *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press; Boulder, Colo.: Westview Press, 1983.
Roberts, Helen (ed.). *Doing Feminist Research*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
Rohrlich-Leavitt, Ruby (ed.). *Women Cross-Culturally: Change and Challenge*. The Hague: Mouton, 1975.
Romalis, S. (ed.). *Child-Birth: Alternatives to Medical Control*. Austin: University of Texas Press, 1981.
Rosaldo, Michelle and Louise Lamphere (eds.). *Women, Culture and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.
Rugh, Andrea B. *Family in Contemporary Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 1985.
Rynkiewich. Michael A. and James P. Spradley. *Ethics and Anthropology:*

Dilemmas in Fieldwork. New York: John Wiley, 1976.
El-Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. London: Zed Press, 1979.
———. *Woman at Point Zero*. Translated by Sherif Hetata. London: Zed Press, 1983.
Sabbah, F. *Women in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press, 1984.
Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, c1978.
Social Researching, Politics, Problems, Practice. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Sowayan, Saad Abdullah. *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985.
Spindler, George (ed.). *Being an Anthropologist: Fieldwork in Eleven Cultures*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
Spradley, James P. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.
———. *You Owe Yourself a Drink*. Boston, Mass.: Little, Brown, 1970.
——— and D.W. McCurdy. *The Cultural Experience*. Chicago, Ill.: Science Research Associates, 1972.
Srinivas, Mysore N. [et al.]. *The Fieldworker and the Field*. Delhi: Oxford University Press, 1979.
Sweet, Louise E. *Tell Toqaan: A Syrian Village*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1960.
Tillion, Germaine. *The Republic of Cousins: Women's Oppression in Mediterranean Society*. London: Al Saqi Books, 1983.
Van Baal, J. *Reciprocity and the Position of Women: Anthropological Papers*. Assen, Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
Van Spijk, M. *Eager to Learn: An Anthropological Study of the Needs of Egyptian Village Women*. Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982.
———. *Remember to be Firm: Life Histories of Three Egyptian Women*. Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982.
———. *Who Cares for her Health? An Anthropological Study of Women's Health Care in a Village in Upper Egypt*. Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982.
Warner, William L. [et al.]. *Democracy in Jonesville: A Study in Equality and Inequality*. New York: Harper, 1949.
Wax, Rosalie H. *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, c1971.
Weaver, Thomas (ed.). *To See Ourselves: Anthropology and Modern Social Issues*. Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1973.
Whitehead, T.L. and M.E. Connoway (eds.). *Self, Sex and Gender in Cross-*

Cultural Fieldwork. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1986.

Wolf, Eric Robert. *Europe and the People without History*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1982.

Women in the Middle East. Cambridge, Mass.: Women's Middle East Collective, 1973.

Zimmermann, S. *The Women of Kafr Al-Bahr: A Research into the Working Conditions of Women in an Egyptian Village*. Cairo; Leiden: State University of Leiden, Research Centre Women and Development, 1982.

Periodicals

Abdel-Malek, Anouar. «Orientalism in Crisis.» *Diogenes:* vol. 44, 1963.

Ablon, J. «Field Methods in Working with Middle Class Americans: New Issues of Values, Personality and Reciprocity.» *Human Organization:* vol. 36, no. 1, 1977.

Abu-Lughod, Lila. «A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women.» *Signs:* vol. 10, no. 4, 1985.

———. «Honor and Sentiments of Loss in a Bedouin Society.» *American Ethnologist:* vol. 12, no. 2, 1985.

Abu Zahra, N. «Baraka, Material Power, Honour and Women in Tunisia.» *Revue d'histoire maghrébine* (Tunis): vols. 10-11, 1978.

———. «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply.» *American Anthropologist:* vol. 72, no. 5, 1970.

Altorki, Soraya. «Family Organization and Women's Power in Urban Saudi Society.» *Journal of Anthropological Research:* vol. 33, no. 3, 1977.

Antoun, R. «On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions.» *American Anthropologist:* vol. 70, no. 4, 1968.

Aswad, B. «Key and Peripheral Roles of Noble Women in a Middle Eastern Plains Village.» *Anthropological Quarterly:* vol. 40, no. 3, 1967.

Bannoune, M. «What does it Mean to be a Third World Anthropologist?» *Dialectical Anthropology:* vol. 9, nos. 1-4, 1985.

Bernard, H.R. [et al.]. «The Problem of Informant Accuracy: The Validity of Retrospective Data.» *Annual Review of Anthropology:* vol. 13, 1984.

Cassell, J. «The Relationship of Observer to Observed in Peer Group Research.» *Human Organization:* vol. 36, no. 4, 1977.

Colfax, D. «Pressure towards Distortion and Involvement in Studying a Civil Rights Organization.» *Human Organization:* vol. 25, no. 2, 1966.

Crapanzano, V. «On the Writing of Ethnography.» *Dialectical Anthropology:* vol. 2, no. 1, 1977.

Dillman, C.M. «Ethical Problems in Social Science Research Peculiar to Participant Observation.» *Human Organization:* vol. 36, no. 4, 1977.

Fahim, Hussein. «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspective of an Egyptian Anthropologist.» *Human Organization:* vol. 36, no. 1, 1977.

——— and K. Helman. «Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Note.» *Current Anthropology:* vol. 21, no. 5, 1980.

Farrag, A. «Social Control among the Mzabite of Beni-Isguen.» *Middle Eastern Studies:* vol. 7, no. 3, 1971.

Frank, André Gunder. «Anthropology = Ideology, Applied Anthropology = Politics.» *Race and Class:* vol. 17, no. 1, 1975.

Friedl, Ernestine. «The Position of Women: Appearance and Reality.» *Anthropological Quarterly:* vol. 40, no. 3, 1967.

Gran, J. «Impact of the World Market on Egyptian Women.» *Merip Reports:* vol. 58, 1977.

Gregory, J.R. «The Myth of the Male Ethnographer and the Woman's World.» *American Anthropologist:* vol. 86, no. 2, 1984.

Hatfield, C. «Fieldwork: Towards a Model of Mutual Exploitation.» *Anthropological Quarterly:* vol. 46, no. 1, 1973.

Henry, Frances. «The Role of the Fieldworker in an Explosive Political Situation.» *Current Anthropology:* vol. 7, no. 5, 1966.

Hsu, F. «Prejudice and Intellectual Effect in American Anthropology: An Ethnographic Report.» *American Anthropologist:* vol. 75, no. 1, 1973.

Hunt, J. «The Development of Rapport through the Negotiation of Gender in Fieldwork among Police.» *Human Organization:* vol. 43, no. 4, 1984.

Johnson, Norris B. «Sex, Color and Rites of Passage in Ethnographic Research.» *Human Organization:* vol. 43, no. 2, 1984.

Jones, D. «Culture Fatigue: The Result of Role-Playing in Anthropological Research.» *Anthropological Quarterly:* vol. 46, no. 1, 1973.

Joseph, Suad. «Working Class Women's Networks in a Sectarian State: A Political Paradox.» *American Ethnologist:* vol. 10, no. 1, 1983.

Kaplan, A. «Philosophy of Science in Anthropology.» *Annual Review of Anthropology:* vol. 13, 1984.

Keller, Evelyn Fox. «Gender and Science.» *Psychoanalysis and Contemporary Thought:* vol. 1, no. 3, 1978.

———. «Feminism as a Tool for the Study of Science.» *Academe* (Journal of the American Association of University Professors): vol. 69, no. 5, 1983.

Kloos, Peter. «Role Conflicts in Social Fieldwork.» *Current Anthropology:* vol. 10, no. 5, 1969.

Koch, K. [et al.]. «Ritual Conciliation and the Obviation of Grievances: A Comparative Study in the Ethnography of Law.» *Ethnology:* vol. 16, 1977.

Leacock, L. «Review of the Inevitability of Patriarchy by Steven Goldberg.»

American Anthropologist: vol. 76, no. 2, 1974.
Lewis, D. «Anthropology and Colonialism.» *Current Anthropology:* vol. 14, no. 12, 1973.
MacKinnon, C. «Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory.» *Signs:* vol. 7, no. 3, 1982.
Maquet, J.J. «Objectivity in Anthropology.» *Current Anthropology:* vol. 5, no. 1, 1964.
«Migrations et Méditerranée.» *Peuples Méditerranéens* (Paris): vols. 31-32, 1985.
Mohsen, S. «Legal Status of Women among Awlad Ali.» *Anthropological Quarterly:* vol. 40, no. 3, 1967.
Morsy, Soheir. «Sex Roles, Power and Illness in an Egyptian Village.» *American Ethnologist:* vol. 5, no. 1, 1978.
———. «Zionist Ideology as Anthropology: An Analysis of Joseph Ginat's Women in Muslim Rural Society.» *Arab Studies Quarterly:* vol. 5, no. 4, 1983.
Nader, Laura and T.W. Maretzki. «Cultural Illness and Health: Essays in Human Adaptation.» *Anthropological Studies:* vol. 9, 1973.
Nash, Dennison. «The Ethnologist as Stranger: An Essay in the Sociology of Knowledge.» *Southwestern Journal of Anthropology:* vol. 19, no. 2, 1963.
Nash, J. «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance.» *Signs:* vol. 4, no. 2, 1978.
Nelson, Cynthia. «Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World.» *American Ethnologist:* vol. 1, no. 3, 1974.
——— and V. Olesen (eds.). «Feminist Thought.» *Catalyst*: vols. 10-11, 1977.
Owusu, M. «Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless.» *American Anthropologist:* vol. 80, no. 2, 1978.
Papanek, H. «The Woman Fieldworker in Purdah Society.» *Human Organization:* vol. 23, no. 2, 1964.
Pastner, Caroll. «Rethinking the Role of the Woman Fieldworker in Purdah Societies.» *Human Organization:* vol. 41, no. 3, 1982.
Patai, Raphael. «The Dynamics of Westernization in the Middle East.» *Middle East Journal:* vol. 9, no. 1, Winter 1955.
Peters, E. «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica.» *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain:* vol. 90, 1960.
———. «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica.» *Africa:* vol. 37, 1967.
Rassam, A. «French Colonialism as Reflected in the Male-Female Interaction in Morocco.» *Transactions of the New York Academy of Sciences:* vol. 36, no. 2, 1974.

———. «Women and Domestic Power in Morocco.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 12, no. 2, 1980.

Rogers, S. «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female-Male Interaction in Peasant Society.» *American Ethnologist:* vol. 2, no. 4, 1975.

Scheper - Hughes, N. (ed.). «Confronting Problems of Bias in Feminist Anthropology.» *Women's Studies* (special issue): vol. 10, no. 1, 1983.

Schuetz, Alfred. «The Stranger: An Essay in Social Psychology.» *American Journal of Sociology*: vol. 49, 1944.

Shwartz, M. and C. Shwartz. «Problems in Participant Observation.» *American Journal of Sociology:* vol. 60, 1955.

Stavenhagen, R. «Decolonizing Applied Anthropology.» *Human Organization:* vol. 30, no. 4, 1971.

Stein, H.F. «A Dialectical Model of Health and Illness: Attitudes and Behavior among Slovak-Americans.» *International Journal of Mental Health:* vol. 5, no. 2, 1976.

Stephenson, John B. and L. Sue Greer. «Ethnographers in their Own Cultures: Two Appalachian Cases.» *Human Organization:* vol. 40, no. 2, 1981.

Sukkary-Stolba, S. «Roles of Women in Egypt's Newly Reclaimed Lands.» *Anthropological Quarterly:* vol. 58, no. 4, 1985.

Sweet, Louise E. «The Women of Ain ad Dair.» *Anthropological Quarterly:* vol. 40, no. 3, 1967.

Tucker, J. «Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Cases of Nineteenth Century Egypt.» *International Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 15, no. 3, 1983.

Wax, Rosalie H. «Field Methods and Techniques: Reciprocity as a Field Technique.» *Human Organization:* vol. 11, no. 3, 1952.

«Women and Politics in Twentieth Century: Africa and Asia.» *Studies in Third World Societies:* vol. 16, 1982.

Dissertations

Altorki, Soraya. «Religion and Social Organization of Elite Families in Urban Saudi Arabia.» (Ph.D. Dissertation, Berkeley, California, University of California, 1973).

Caton, S. «Tribal Poetry as Political Rhetoric from Khawlan At-Tiyal: Yemen Arab Republic.» (Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1984).

Ibrahim, F.M. «Cognitive Methods in the Study of Women: A Comparative Anthropological Study.» (Ph.D. Dissertation, Egypt, University of Alexandria, 1979).

Shami, Seteney. «Ethnicity and Leadership: The Ciracassians in Jordan.»

(Ph.D. Dissertation, Berkeley, California, University of California, 1982).

El-Solh, Camilia Fawzi. «Egyptian Migrant Peasants in Iraq: A Case-Study of the Settlement Community in Khalsa.» (Ph.D. Dissertation, University of London, 1984).

Papers

Nelson, Cynthia. «An Anthropologists' Dilemma: Fieldwork and Interpretative Inquiry.» (Unpublished Paper, American University in Cairo, Anthropology - Sociology - Psychology Department, [n.d.]).

Conferences

Alternative Middle East Studies Seminar, New York, 1979.

The Annual Central States Meetings of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois, 1986.

The Annual Conference on Women in Anthropology, Sacramento, Anthropology Society and Department of Anthropology, 1979.

The Association of Arab American University Graduates' Meetings, Chicago, 1975.

The Conference on Women: Culture and Society, Davis, University of California, Women's Resources and Research Center, 1978.

The 18th Annual Middle East Studies Association Meetings, San Francisco, 1984.

The 84th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D.C., 1985.

Forum on Anthropological Studies of Women, New School for Social Research, 1976.

Najda: Women Concerned about the Middle East, Berkeley, California, 1979.

Seminar on Decolonizing Research, Sponsored by Centre de recherche pour le développement international, Dakar, Senegal, 1977.

Women and Development Conference, Wellesley College, Wellesley, Mass., 1976.

Women's Studies Program Lecture Series, Los Angeles, University of California, 1978.

فهـــرس

(ش)

(ص)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

هذا الكتاب

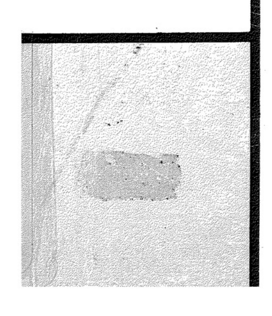
يركّز هذا الكتاب **في وطني أبحث/ المرأة العربية في ميدان البحوث الاجتماعية**، على مسألة منهجية أساسية في علم الاجتماع، تتعلق ببناء وإنتاج المعرفة، ويدور حولها نقاش حار، هي: مدى تأثّر البحث الميداني بخاصيّات الباحث، تبعاً لحقيقة أن الباحث الاجتماعي هو نفسه كائن ثقافي، لخلفياته أثر كبير في ما يتجمّع له من معلومات وبيانات.

وفي محاولة تناول هذه المسألة، يأخذ الكتاب في الاعتبار ظاهرتين مهمتين بوجه خاص: **الأولى**، كون الباحث أنثى، **والثانية**، كونها من أهل المجتمع العربي، الذي يجري فيه البحث؛ وهو مجتمع يتميّز، في ما يتميز، بنوع من الفصل الواسع بين الجنسين.

ويسجّل هذا الكتاب **في وطني أبحث**، لأول مرة، الخبرات الميدانية لعدد من الباحثات من أصل عربي، ويقدّم أمثلة من محاولاتهن تتناول قضايا معرفية، لها علاقة بدراستهن مجتمعاتهن. وقد اشتملت مهمة بحوثهن على دور الجنس والهوية المحلية في تكوين البناء المعرفي تجاه الآخرين، في المجتمع العربي.

كما تقدّم المساهَمات الواردة في هذا الكتاب صورة بليغة عن جانب، ربّما كان من أكثر جوانب العمل الميداني غموضاً، ألا وهو تلك الظروف المحيطة التي تجعل من كل خبرة بحثية خبرة شخصية فريدة.

كتاب **في وطني أبحث** جديد مادةً ومنهجاً في المكتبة العربية. إنه جدير بالقراءة الجادة.



بناية «ساداث تاور» شارع ليون
ص . ب : ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

٩ شارع مديرية التحرير، جاردن سيتي - القاهرة
هاتف وفاكسيميلي ٣٥٥٣٨٢٥